

La colección **CRÍTICA & ALTERNATIVA**
editada por **Izquierda Anticapitalista**

1a edición: febrero 2010

Edición: **Andreu Coll**
Diseño: **José Téllez**
Maquetación: **Lluís Riera**
Dep. Legal:
Printed by Publidisa

LAS SIN PARTE

Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo

CINZIA ARRUZZA

crítica& alternativa

Índice

POR UN FEMINISMO ANTICAPITALISTA DEL AQUÍ Y DEL AHORA

Sandra Ezquerra

Uno de los problemas fundamentales del marxismo actual consiste en no comprender las razones concretas que han dividido a los trabajadores y que impiden el crecimiento de la solidaridad de clase. Destacan entre ellas el racismo y el sexismo. Por lo tanto, una lucha de clases que pretenda ser seria en el mundo moderno debe situar en primer plano estas cuestiones.
Stephanie Coonzie

Marxismo sin feminismo

La historia del feminismo y el marxismo se caracteriza por la existencia de constantes posibilidades de encuentro que, sin embargo, nunca han llevado a fraguar una unidad completa y satisfactoria para ambas partes. Durante casi dos siglos, el movimiento feminista y el movimiento obrero se han encontrado en luchas, han trabajado juntos, han desconfiado el uno del otro, han vuelto a coincidir, a separarse, a redescubrirse, a renegar y a observarse desde la distancia. Y así sucesivamente. Hasta aquí. Hasta ahora.

Si bien el escepticismo histórico por parte del movimiento obrero hacia el feminismo a causa del frecuente escaso interés de éste último por las condiciones y necesidades específicas de los y las obreras ha estado en ocasiones más que justificado, las tensiones entre ambos no se reducen ni pueden ser explicadas únicamente por este factor. Durante el siglo XIX y parte del XX no faltaron, en el seno del movimiento obrero, las voces en contra de la participación de la mujer en el mercado laboral. Además, discursos proclamando el hogar como lugar natural de la mujer, como los que se dieron en la I Internacional, se encontraban a la orden del día. Estas posturas fueron fruto de consideraciones tanto económicas como moralistas, ya que la prevalente percepción de la mujer como inferior al hombre se combinó con el efecto a la baja de los salarios globales que la presencia de la mujer en el mercado laboral tuvo, que resultó además en numerosas huelgas organizadas por hombres contra mujeres trabajadoras.

El capital ha utilizado históricamente la fuerza de trabajo femenina e infantil para reducir costes. Ante ello el movimiento obrero, y ahí radica su primera traición, a menudo optó por reivindicar el salario familiar, el cual excluyó a menudo a las mujeres del mercado de trabajo, en lugar de luchar codo a codo por la igualdad de salarios y derechos para todos y todas y evitar a la larga una segmentación de la clase trabajadora. Irónicamente, el pecado de dividir el movimiento obrero, que ha constituido la acusación estrella del movimiento obrero contra el feminismo, fue cometido originariamente por el primero y no por el segundo. La combinación de error de cálculo y de prejuicio moral ha llevado al movimiento obrero y al marxismo en otras ocasiones a dejar a las mujeres en la estacada, y Cinzia Arruzza nos relata de manera detallada cómo cuestiones como el voto femenino, el divorcio, la contracepción y el aborto, entre otros derechos democrá-

ticos de las mujeres, fueron temas tabú en el seno del PCF y el PCI durante buena parte del siglo XX.

Las mujeres no hemos sido las únicas excluidas en algún momento u otro de las reivindicaciones sindicales y del marxismo, e históricamente las minorías étnicas y las personas de origen inmigrante han compartido con nosotras el dudoso honor de ser vistas como amenaza en lugar de como compañeras de lucha. Unos y otras hemos sido a menudo sacrificados bajo el pretexto de salvaguardar los derechos de los trabajadores hombres, blancos, autóctonos: los trabajadores de "siempre"; "los de verdad". No hace falta decir que estas exclusiones han beneficiado los intereses del capital y han contribuido a una fragmentación y debilitamiento de la lucha de clases.

Las tensiones históricas entre marxismo y feminismo no se han limitado al campo de las reivindicaciones políticas, y otro problema importante, aunque relacionado con los ya mencionados, ha sido la micropolítica o el sexismo en el seno del movimiento obrero y otros movimientos sociales. Mientras que todas podemos recordar el ninguneo al que eran sometidas las trabajadoras por sus compañeros de sindicato en *La Sal de la Tierra*, este sexismo, así como la división sexual de la actividad política, estuvo también presente en numerosas organizaciones y movimientos sociales mixtos en las últimas décadas del siglo XX. Tal y como Arruzza describe vívidamente en el caso de los movimientos sociales norteamericanos de los años 60, "a donde quisiera que se dirigieran, las miles de mujeres norteamericanas comprometidas en los movimientos por los derechos civiles, en los movimientos estudiantiles, en el movimiento contra la guerra, se tropezaban con el mismo sexismo. El sarcasmo, el escarnio, el abierto desprecio del que eran objeto cuando buscaban avanzar reivindicaciones y proponer reflexiones desde el punto de vista de su opresión específica como mujeres habría tenido una

única salida: el divorcio entre el movimiento feminista y los demás movimientos”, particularmente el obrero.

Y así fue.

Feminismo sin marxismo

A principios de los años setenta nacía y se consolidaba, particularmente entre la pequeña burguesía y las clases medias e intelectuales, el movimiento feminista norteamericano, organizado en pequeños grupos de mujeres mayoritariamente dedicadas a la práctica de la autoconciencia. Tuvo especial influencia el feminismo radical, cuyo énfasis residió en el análisis de las relaciones interpersonales y en una versión esencialista de la diferencia derivada de las características sexuales de las mujeres. En otros países como Francia también se propagaron los grupos feministas separatistas, a pesar de que algunas feministas que militaban en organizaciones mixtas de la izquierda revolucionaria intentaron en vano mediar entre el movimiento feminista y sus organizaciones. Significativamente, durante aquellos años algunos sectores del movimiento feminista italiano declaraban públicamente “la ruptura neta con la historia del movimiento obrero y con su teoría” y criticaban cualquier relación de colaboración con organizaciones mixtas.

Una de las respuestas teóricas y políticas por parte del movimiento feminista a la perspectiva de “clase sin género” de una buena parte del movimiento obrero y de la tradición marxista fue la de “género como clase”. Según las feministas materialistas como Christine Delphy, eran los hombres (y no tanto el capitalismo), los que, en el marco de un modo de producción patriarcal, se apropiaban del trabajo reproductivo de las mujeres. En el seno de este modo de producción, hombres y mujeres constituían dos clases antagónicas vinculadas por la relación de explotación de las segundas por parte de los primeros.

La conclusión lógica de esta relación, tal y como muestra Arruzza, es la existencia de una clase de mujeres que, independientemente de que sean esposas de magnates o de trabajadores de la industria, se sitúan en una relación antagónica con la clase explotadora de los hombres. Si bien la principal contribución de feministas como Delphy fue la de arrojar luz sobre la importancia del trabajo reproductivo llevado a cabo por las mujeres, importancia subestimada por el marxismo clásico, su perspectiva incurrió en el mismo error, aunque en la dirección contraria, que éste. Es decir, frente a la tradicional invisibilización del género a favor de la clase, ellas plantearon el dominio del género sobre la clase, lo que hacía, en cierto modo, que ésta desapareciera.

Otro de los elementos constitutivos de la separación entre feminismo y movimientos sociales mixtos ha sido la prevalencia política, en ciertos sectores feministas, del sexo sobre las relaciones de clase, o del llamado "género sin clase". El feminismo radical norteamericano de finales de los años setenta, que tuvo una enorme influencia en numerosos países occidentales, consideró el patriarcado como un sistema autónomo de opresión por parte de los hombres y, distinguiéndose así tanto del feminismo liberal como del feminismo socialista, lo identificó como el enemigo principal y común a todas las mujeres. Feministas como Shulamith Firestone identificaron la diferencia biológica entre hombres y mujeres como la raíz de la subordinación femenina, naturalizando de esta manera las desigualdades de género y presentándolas como inevitables. Por otro lado, el feminismo de la diferencia, fuertemente criticado por Lidia Cirillo en *Mejor Huérfanas*, ha llevado a cabo una esencialización de la diferencia sexual mediante el énfasis en lo biológico y lo simbólico, y también ha tenido un papel fundamental en la "secesión" del feminismo de los movimientos sociales.

Durante la década de los ochenta y de los noventa, tanto el pensamiento lesbiano como la Teoría Queer empezaron a cuestionar el binomio conceptual de "hombre"y "mujer" instaurados por el feminismo radical y el pensamiento de la diferencia, así como el esencialismo en el que éstos desembocan. Particularmente la Teoría Queer, representada principalmente por Judith Butler, invierten la relación causa-efecto establecida por las feministas radicales y las de la diferencia y concluyen que, en lugar de ser el sexo el que determina el género, es precisamente el género, constituido por rituales coercitivos que configuran las relaciones de poder, el que define y conforma la materialidad del cuerpo-sexo.

La ruptura del movimiento feminista respecto al movimiento obrero y otros movimientos sociales desde los años setenta se ha dado de forma paralela a su ruptura con la crítica de las relaciones de producción a favor del énfasis en las relaciones de dominio y de poder. Se da, de esta manera, un desplazamiento de las relaciones materiales hacia el plano del discurso y del lenguaje como lugar de configuración de la jerarquía entre los sexos. Ello, junto con la explicación de las desigualdades entre hombres y mujeres como consecuencia de las diferencias biológicas entre unos y otras, desemboca en una deshistorización del patriarcado y su comprensión como algo estático e invariable. Juntamente con esta falta de rigor analítico, el separatismo de ciertos sectores del movimiento feminista durante las últimas décadas no ha resultado en el diseño de una política feminista eficaz, sino que ha contribuido al aislamiento del propio movimiento, así como a su creciente fragmentación interna, y ha dificultado enormemente las alianzas entre éste y otras luchas. Las consecuencias políticas y teóricas no han sido menos negativas. La lectura biologicista y psicologizante ha desembocado en una visión idealista de las relaciones entre hombres y

mujeres que ha ignorado la importancia de otros ejes de poder, como la raza o la clase, en la conformación de las formas de opresión vividas por las mujeres así como en su proceso de identificación y subjetivización como sujeto colectivo. Además, el determinismo biológico ha acabado a veces justificando la discriminación y la segregación y la insistencia en el poder masculino ha derivado a menudo en condenas de tipo moralista e incluso reaccionario.

El feminismo anticapitalista del aquí y del ahora

Algún tiempo ha pasado desde aquella I Internacional y desde el largo y espinoso recorrido del marxismo y del feminismo por el siglo XX. Las cosas han cambiado, pero no tanto como a muchas y a muchos nos gustaría. Mientras que el movimiento obrero y el marxismo siguen sin integrar de forma orgánica y global la perspectiva de género en su discurso y en su praxis, amplios sectores del feminismo siguen incurriendo, en diferentes grados, en altas dosis de un esencialismo paralizador, y se muestran escépticos a la hora de trabajar de forma conjunta con otros movimientos sociales. Independientemente de que seamos capaces de comprender las razones históricas tras las cegueras y negligencias tanto de unos como de otras, es necesario reconocer que, hoy más que nunca, éstas no son sólo inoportunas sino ante todo contraproducentes.

Las feministas anticapitalistas del aquí y del ahora somos inevitablemente hijas de todo este legado: herederas y supervivientes de este constante, aunque precario, equilibrio de matrimonios y divorcios. Si bien apostamos firme y decididamente por la denuncia del sistema capitalista como inherentemente depredador y destructivo de los derechos de las personas y del planeta, nos embarcamos de forma no menos entusiasta en la lucha contra la opresión de género y el patriarcado. Mientras que creemos en la necesidad de llevar a cabo este trabajo en el seno de

las organizaciones políticas mixtas, no es menos importante para nosotras trabajar en el movimiento feminista mano a mano con otras mujeres que, se consideren o no anticapitalistas, son a menudo también, juntamente con las y los militantes de nuestras organizaciones, nuestras compañeras de viaje; nuestras compañeras de lucha.

Nuestra doble apuesta y doble presencia, no obstante, presenta numerosos retos y contradicciones no siempre fáciles de resolver. Por un lado nos encontramos a menudo con que el análisis y las reivindicaciones feministas no siempre tienen centralidad en los discursos, en las declaraciones y en las prácticas de nuestras organizaciones políticas mixtas. Ello se suele reflejar en el terreno del discurso político, de debates internos, de la división del trabajo y la visibilidad, así como en el de las relaciones interpersonales. Por otro lado, desde ciertos sectores del movimiento feminista se nos mira con cierta sospecha precisamente por nuestra militancia en espacios políticos y mixtos, así como por nuestro intento de entrelazar nuestra lucha feminista con la anticapitalista. En cierto modo algunas feministas no nos perdonan nuestro intento de trascender el género y la mujer "a secas" como categoría y sujeto político, y ven nuestra doble presencia como una traición en lugar de como un intento de enriquecer, de manera simultánea, tanto feminismo como anticapitalismo.

De esta manera, mientras que la historia de las relaciones entre marxismo y feminismo; entre movimiento obrero y movimiento feminista, está llena, tal y como explica Arruzza, de matrimonios infelices y divorcios irreconciliables, las feministas anticapitalistas del aquí y del ahora irónicamente nos encontramos con que hay momentos en los que nos resulta difícil sentir cualquiera de nuestros "espacios políticos naturales" como hogar completamente propio. Mientras que en uno somos a menudo las "hermanas pequeñas", en el otro somos las "invitadas".

He ahí el precio por hacer de puente, de intersección, de enlace. Evidentemente, eso no es así siempre, pero es importante entender y reconocer de manera valiente y honesta que, mientras *esto no es siempre así*, *esto aún es así*. Y es importante reconocerlo por dos razones. La primera, porque es preciso contextualizarlo tanto de forma histórica como política, ya que, si bien hemos aprendido de algunos de los errores pasados, somos también fruto de ellos. La segunda razón es que, lejos de vivir las contradicciones que encarnamos y encaramos desde la frustración, el victimismo o el derrotismo, las hemos de explicitar y articular políticamente para superarlas y para contribuir a hacer tanto del marxismo como del feminismo lenguajes, teorías y espacios combativos y propositivos más complejos, más incluyentes, más ricos. A pesar de las dificultades que ello implica, ha llegado el momento de dejar de mirar la realidad como un proceso unidimensional. Es con este objetivo en mente que, lejos de ver el marxismo como un proceso acabado cuya pureza o rigor se ven amenazados por la incorporación del feminismo en el análisis de clase, apostamos por un feminismo que en realidad pueda contribuir de manera fundamental a completar el marxismo y el anticapitalismo, y que los fortalezca a la hora de explicar la realidad y cambiarla a favor de todos y todas las oprimidas y explotadas. En nuestro empeño por realizar esta apuesta, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, constituye, a mi parecer, una valiosísima herramienta.

En un momento como el actual de crisis sistémica y multidimensional; momento de crisis económica, ecológica, alimentaria y de los cuidados, es necesario y urgente asegurar nuestra presencia en múltiples frentes y visibilizar las formas y los espacios en los que se solapan. A fin de cuentas, tenemos claro que, tal y como ya expresaba Lidia Cirillo en los años 90, las relaciones de poder

se sostienen recíprocamente, y no es posible contestar una de ellas sin contestarlas todas. Es aquí precisamente donde las dificultades de ser anticapitalista y feminista se han de convertir, aquí y ahora, en un abanico de nuevas posibilidades.

Es en la era actual del capitalismo global que la afirmación de Cirillo deviene más evidente que nunca: resulta imposible comprender las piruetas internacionales del capital sin tomar en consideración como éste moviliza y utiliza la opresión no sólo de género, sino también racial y nacional, entre otras, para maximizar beneficios, reproducirse y auto-erigirse como la única alternativa imaginable. No es posible, por ejemplo, entender el funcionamiento de las ciudades globales estudiadas por la socióloga Saskia Sassen sin tomar en consideración la especialización de numerosos países de la Periferia en la formación y exportación de trabajadoras domésticas y cuidadoras que llevan a cabo el trabajo reproductivo en el Centro en situaciones de gravísima precariedad laboral, social y legal. ¿Qué papel tienen las numerosas Leyes de Extranjería en todo esto? ¿Cómo entendemos la interrelación de sus elementos xenófobos, sexistas y de clase? Tampoco es posible entender el masivo establecimiento durante las últimas décadas de maquilas en México y Centroamérica y de zonas de producción para la exportación en el Sureste asiático, claves todas ellas en los procesos de deslocalización de la industria, sin analizar la feminización internacional de la fuerza de trabajo llevada a cabo durante el mismo periodo. Ésta ha resultado en el desprestigio de ciertos sectores laborales y en el abaratamiento de la mano de obra utilizada en ellos, y ha puesto de manifiesto, a través de fenómenos como el feminicidio de Ciudad Juárez, las enormes resistencias sociales hacia la "emancipación" de las mujeres. Y hablando de resistencias, ejemplos más cercanos, ¿qué

papel juega la crecientemente visible presencia de la violencia de género en lugares como el Estado español en el marco de la generalizada incorporación de la mujer al mercado laboral y el cuestionamiento de los roles tradicionales de género que ésta conlleva? ¿Son acaso todos ellos procesos inconexos? Ignorar la relación entre todos ellos supone hacer, tal y como nos advierte la autora del libro, no sólo un flaco favor a las mujeres, sino "también al marxismo y a un proyecto político de transformación radical de la sociedad".

Entender los procesos tanto globales como locales desde una perspectiva feminista, anticapitalista e internacionalista implica desgranar las diferentes relaciones de poder y explotación que toman lugar en cada caso y analizar las intersecciones entre todas ellas. Sin ningún miedo a "complejizar la clase", ni "visibilizar el género" ni, como dice Arruzza, caer en las "tinieblas del idealismo", sino más bien como resultado del deseo de construir un nuevo movimiento de trabajadores y trabajadoras inclusivo y vibrante. Un movimiento social y político revolucionario que, lejos de preocuparse por reivindicar una opresión principal u original que marque las líneas entre el dentro y el fuera, entre el centro y el margen, luche decidida e incesantemente por acabar con todas ellas.

INTRODUCCIÓN[1]

A Daniel Bensaïd, el último intempestivo

La historia de las relaciones entre movimiento de mujeres y movimiento obrero ha sido jalonada por alianzas, citas malogradas, abierta hostilidad, enamoramientos y desamores. Nacido en el crisol de las revoluciones burguesas, el feminismo se encontró muy pronto con las movilizaciones y las revoluciones sociales. Éstas, de vez en vez, han creado un nuevo espacio de apertura democrática que ha permitido a las mujeres conquistar derechos hasta entonces desconocidos, tomar la palabra y participar activamente en la vida política y en el espacio público. En el seno de estas brechas abiertas en la capa asfixiante de su opresión milenaria, las mujeres han aprendido a organizarse en tanto que mujeres y a luchar autónomamente por su emancipación. Sin embargo, este proceso no ha carecido de contradicciones, al contrario, ha chocado a veces con la subestimación o la desconfianza de las organizaciones del movimiento obrero tradicional y de la Nueva Izquierda. Los éxitos han sido controvertidos, desde la fatigosa tentativa de mantener abierta una difícil relación hasta el auténtico divorcio. Esta compleja dinámica se ha reflejado también en el campo de la teoría. Buscando de tanto en tanto ofrecer respuestas a

1. Traducción de Andreu Coll

los problemas que eran planteados por las luchas y los procesos de subjetivización de las mujeres, las pensadoras feministas han ofrecido respuestas muy divergentes a la cuestión de la relación entre género y clase y entre patriarcado y capitalismo. Se ha intentado interpretar el género utilizando los instrumentos de la crítica de la economía política, hacer de la opresión de género una extensión de la relación de explotación entre capital y fuerza de trabajo, o bien leer las relaciones entre hombre y mujer en términos de antagonismo de clase, o aún de afirmar la prioridad de la opresión patriarcal respecto a la explotación capitalista. Se ha intentado interpretar la relación entre capitalismo y patriarcado en términos de interrelación entre dos sistemas autónomos y, al contrario, leer el modo en el que el capitalismo ha subsumido y profundamente modificado la opresión patriarcal.

Este pequeño libro quiere ser una breve y accesible introducción a la cuestión de las relaciones entre movimiento de mujeres y movimientos sociales y a la relación entre género y clase. En los dos primeros capítulos son brevemente reconstruidas algunas de las experiencias históricas que han marcado un momento importante, tanto en el proceso de organización y de emancipación de las mujeres, como en el encuentro y en el choque de este proceso con el movimiento obrero. Los últimos dos capítulos, en cambio, proporcionan una breve panorámica del debate teórico en torno al nudo de la relación entre opresión sexual y de género y explotación, intentando arrojar algo de luz sobre los problemas que emergen de las diversas concepciones propuestas y que hoy siguen irresueltas. Ni la parte histórica ni la teórica de este volumen pretenden ofrecer una reconstrucción exhaustiva de los eventos y de los momentos teóricos, sino solo algunos ejemplos y algunas claves de acceso a una cuestión extremadamente compleja y todavía abierta. No se trata

de una reconstrucción parcial. Quien escribe parte, de hecho, de algunas convicciones y de algunas exigencias.

La primera es que hoy es más urgente que nunca pensar teóricamente la relación entre opresión de género y explotación y, sobre todo, el modo en que el capitalismo ha integrado y modificado profundamente las estructuras patriarcales. De hecho, por un lado la opresión de las mujeres es un elemento estructurante de la división del trabajo y se cuenta directamente entre los factores a través de los cuales el capitalismo no solo refuerza su dominio en términos ideológicos, sino que organiza continuamente la explotación del trabajo vivo y su reproducción. Por otro, la subsunción de las lógicas patriarcales bajo el capitalismo ha conducido a su profunda transformación, desde la familia hasta el lugar que ocupa la mujer respecto a la producción, las relaciones entre los sexos, la identidad sexual…

Leer esta compleja interrelación es absolutamente necesario para un marxismo que quiera estar a la altura de las transformaciones y de la crisis en curso, en un contexto en el que, por lo demás, la globalización está conduciendo a una feminización creciente de la fuerza de trabajo y a una transformación ulterior de las relaciones entre los sexos. Antes que aplastar el género sobre la clase, confiando en que la liberación de la explotación conducirá automáticamente también a la liberación de las mujeres y a la deconstrucción de los roles sexuales, o bien olvidar la clase haciendo de los discursos ideológicos de construcción del género el enemigo principal, sería necesario intentar pensar la complejidad de la sociedad capitalista y de su entramado de relaciones de explotación, dominio y opresión, evitando simplificaciones poco útiles, por muy tranquilizadoras que resulten.

La segunda convicción (y exigencia) está estrechamente ligada a la primera: a un esfuerzo de comprensión teórica debe seguir una tentativa de organización y de

acción política que intente superar la distancia que se ha creado entre movimiento feminista y lucha de clases. A partir de la superación de la vieja dialéctica de las "prioridades", en base a la cual el diálogo o el choque entre ambas debía resolverse necesariamente en la afirmación de la prioridad de la clase sobre el género o del género sobre la clase.

No se trata solo de una cuestión teórica, sino también organizativa y de agenda política. Cómo la comprensión de la estrecha interrelación entre capitalismo y opresión de las mujeres debe traducirse en procesos de subjetivización y en capacidad de construir organizaciones y espacios políticos en los que las mujeres puedan sentirse en su casa sigue siendo un problema abierto cuya solución requerirá de experimentación "de campo". Sin embargo, lo que sería necesario adquirir inmediatamente es la disposición para volver sobre los fundamentos, no sólo teóricos, sino también políticos y organizativos, de nuestro accionar político y de nuestro compromiso en la lucha por la emancipación universal, para abrir un laboratorio permanente de interrogación y experimentación.

CAPÍTULO 1
MATRIMONIOS...

1.1. El encuentro

Corría el año 1844 cuando Flora Tristán decidió, con el libro en la mano, iniciar un largo viaje por las ciudades de Francia, de taberna en taberna, de reunión en reunión, en búsqueda de obreros y obreras interesadas en escuchar sus ideas. El año anterior había redactado *La Unión Obrera*, texto en el que preconizaba, adelantándose algunos años a Marx y Engels, la constitución de una Internacional obrera que agrupara a todos los trabajadores del planeta.

Un capítulo de esa obra, dedicado a los derechos de las mujeres, arrojaba algo de luz sobre la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres en el seno de la familia obrera. Humillada, maltratada, despreciada, golpeada, cobrando la mitad del salario de su marido, eternamente sometida al parto, embrutecida por la miseria, la mujer obrera era condenada a una condición de inferioridad y de mezquindad que era responsabilidad de una sociedad que la constreñía a ese papel.

Algo sabía Flora Tristán de todo ello. Nacida en 1803 en el seno de una familia burguesa caída en desgracia tras la muerte del padre, había sido obligada a casarse con el propietario del taller en el que trabajaba como obrera colorista. Embarazada de su tercer hijo, decidió finalmente

que estaba harta de un marido violento y bebedor a quien jamás había amado ni apreciado. Estimó, por consiguiente, que la vida de paria era preferible a la de esclava. De sus peregrinaciones por América Latina entre 1832 y 1834, en un viaje iniciado con la tentativa de recuperar una parte de la herencia paterna para poder garantizar finalmente una autonomía económica, nos ha dejado un diario, *Las peregrinaciones de una paria*.

Este viaje jugó un papel decisivo en la formación intelectual y política de Flora Tristán: le hizo descubrir la miseria, la opresión social, las discriminaciones de clase y de género y las rebeliones sociales. Un descubrimiento que la marcó hasta el punto de que se decidió a dedicar la propia vida a la unificación de la clase obrera y a la emancipación de la mujer. Tras sobrevivir, en 1838, a un intento de asesinato de un disparo por parte su marido, no sobrevivió al enorme esfuerzo llevado a cabo en el curso del viaje iniciado en 1944 para dar a conocer *La Unión Obrera* a los trabajadores y trabajadoras, con la esperanza de convencerles de la necesidad de constituir una Internacional. Murió consumida por la fatiga y el tifus ese mismo año.

No es casualidad que en la personalidad y en la obra de Flora Tristán la liberación de las mujeres y la rebelión social se encuentren entrelazadas. A sus espaldas se sucedían ya varios decenios de flirteos y tímidos acercamientos.

Naturalmente, también en la historia precedente se registraron casos de resistencia de las mujeres y tentativas de conquista de márgenes de autonomía y libertad que habían adoptado formas de lo más disparatadas: la adhesión a grupos heréticos y la exaltación religiosa, la clausura en conventos, el misticismo, el ejercicio de una

medicina rudimentaria y de determinadas funciones sociales en los márgenes de la comunidad.

Se trataba, sin embargo, de tentativas individuales de huir de una condición de opresión, que adoptaba obviamente formas muy diversas según la clase social a la que pertenecían.

La Revolución inglesa y, posteriormente, la francesa crearon por primera vez las condiciones para empezar a pensar la liberación de las mujeres en términos colectivos. Subvirtiendo un orden social hasta entonces considerado inmutablemente fundado en la divinidad, sacudiendo relaciones sociales cristalizadas, afirmando los ideales de igualdad (aunque fuera en masculino), disminuyeron la presión y el control tradicionalmente ejercido sobre la mujer. En la brecha abierta por las revoluciones burguesas, en la creación de este nuevo espacio democrático desconocido hasta entonces, empezó a abrirse paso la idea de que si la libertad y la igualdad debían existir, no podían excluir a la mitad de la población.

De este modo, los *diggers* y los *ranters* ingleses empezaron a poner ya en cuestión la doble moral sexual de la época, para la que la libertad sexual estaba asignada exclusivamente al hombre, y a leer con claridad la correspondencia entre propiedad privada y relaciones entre los sexos. Al otro lado del canal de la Mancha, más de un siglo más tarde, respondió Olympe de Gouges escribiendo en 1790 el manifiesto más articulado del feminismo burgués durante la revolución francesa: "Declaración de derechos de la mujer y de la ciudadana". Desenmascarando el presunto universalismo de una revolución que hasta el momento se había limitado a pensar los derechos del *hombre* y del *ciudadano*, Olympe de Gouges reivindicó con su manifiesto la plena ciudadanía de las mujeres y el derecho a tomar parte activa en la vida política y social en tanto que depositarias de iguales derechos ante la ley.

Dos años más tarde, Mary Wollstonecraft publicó *A Vindication of the Rights of Woman*, con el que, sobre la base de un amargo análisis de la condición de la mujer, derivada según la autora de la educación recibida y no de la naturaleza, lanzó un desafío a los hombres progresistas y revolucionarios: "si queréis una sociedad mejor, entonces dad a las mujeres la instrucción y la educación que actualmente os reserváis para vosotros mismos". Cincuenta años más tarde, esta obra y la actividad de Mary Wollstonecraft, otra paria, auténtico espantajo de los conservadores de su época por la libertad escandalosa con la que conducía su propia vida y sus propias relaciones, suscitaron el entusiasmo de Flora Tristán. Sin embargo, entre *Vindication* y *Unión Obrera* se opera un cambio relevante. Abandonando el tono de la denuncia moral, dirigido fundamentalmente a los hombres, Flora Tristán une la convicción de la necesidad de la acción colectiva, también de las mujeres, a la conciencia del entrelazamiento de la explotación económica y de la opresión de las mujeres.

Algunos decenios antes, en 1808, Charles Fourier, a quien Flora Tristán pudo conocer personalmente, había publicado la *Teoría de los cuatro movimientos*, obra que contribuyó profundamente al pensamiento feminista de inspiración socialista. En ella Fourier arrojaba algo de luz sobre el nexo entre represión económica y represión sexual de las mujeres, haciendo de la condición de la mujer el patrón de medida del grado de desarrollo de una sociedad, tema posteriormente retomado también en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. En el proyecto de las comunidades cooperativas, o falansterios, elaborado en las obras sucesivas, las mujeres deberían haber tenido la libertad sexual que se les había negado en la sociedad a través del predominio de los hombres y de la institución de la familia monogámica. Ya no habrían sido económicamente dependientes de los hombres, la

educación de los niños se habría convertido en una tarea de la comunidad y las mujeres habrían recibido una instrucción suficiente como para convertirlas en parte activa de la vida social y política.

En esos años de fermento, en los que el movimiento obrero empezaba a dar sus primeros pasos, las elaboraciones utópicas de William Thompson, Charles Fourier o Flora Tristán se convirtieron en el crisol en el que se empezó a forjar la posibilidad de un encuentro entre el ideal de la igualdad social y del fin de toda explotación y el de la plena emancipación de la mujer. Un encuentro difícil y complejo, no obstante, y que debía pasar cuentas con dos problemas concomitantes: la escasa atención a menudo manifestada por el feminismo burgués ante las condiciones de las obreras y de sus necesidades específicas, por un lado, y la sospecha o la indiferencia con la que a menudo las obreras que tomaban parte en los movimientos de rebelión social veían las reivindicaciones de las feministas burguesas, por otro.

1.2. Damas y obreras

Las trabajadoras parisienses vitorearon la ejecución de Olympe de Gouges, guillotinada junto a otros líderes girondinos el 3 de noviembre de 1793. Su mensaje de emancipación de las mujeres no había garantizado el favor y la simpatía de las mujeres de las clases populares. Y no por casualidad. Por un lado, Olympe de Gouges, como las demás representantes francesas del feminismo revolucionario burgués, nunca mostró un interés particular por las condiciones de las mujeres del pueblo. Por otro lado, si bien las leyes sobre el divorcio o las medidas para favorecer una mayor igualdad entre los sexos, como por ejemplo en el ámbito educativo, se habían ganado el apoyo de las mujeres del pueblo, el desempleo y la inflación representaban a sus ojos problemas mucho más urgentes.

Por otra parte, la Revolución francesa no fue ciertamente el único acontecimiento en el que se vio a las mujeres salir a la calle a protestar, de un modo también radical, para pedir pan. Desde el momento en que la gestión del equilibrio familiar, el cuidado de los hijos, de los enfermos y de los ancianos recaía históricamente sobre las mujeres, éstas actuaron a menudo como detonadores de revueltas sociales debidas a la miseria y al hambre. El encuentro entre estos episodios de irrupción de las mujeres en la escena social y política y un feminismo en vía de constitución que veía como protagonistas a las mujeres de las clases más acomodadas fue cualquier cosa menos fácil.

Este feminismo fue denominado feminismo burgués por las organizaciones del movimiento obrero y la denominación, que será posteriormente contestada en el seno del movimiento feminista, ha asumido a veces una connotación peyorativa o liquidacionista, motivada también por un cierto conservadurismo respecto a las reivindicaciones planteadas por estas feministas. El feminismo liberal o burgués naciente giraba generalmente en torno a dos ejes principales: la petición del acceso a la instrucción y a la cultura, que se acompañaba a veces de reivindicaciones concernientes a la posibilidad de una afirmación profesional de las mujeres, y la reivindicación de derechos civiles y políticos, en primer lugar el derecho a la propiedad y a la herencia, el divorcio y el derecho de voto. A menudo estas consignas no se relacionaban con reivindicaciones de justicia social, y las mujeres de la burguesía mostraban una incapacidad de comprensión de la condición específica y de las necesidades específicas de las mujeres trabajadoras. A pesar del hecho de compartir una condición de opresión común, sus formas variaban significativamente según el estrato social al que se pertenecía.

Escrito en 1879, *Casa de muñecas* de Ibsen llevaba a escena la situación de la mujer burguesa. Nora, forzada a la inutilidad y a la vacuidad de una vida leve e inactiva, a un papel de mero ornamento, en la que las dotes femeninas por excelencia eran representadas por la gracia, la belleza y la condescendencia. Una condición que tenía poco en común con la de la obrera, obligada a unir el trabajo en la fábrica, con jornadas de más de diez horas, a la gestión de una vida familiar plagada de penurias y de partos a repetición. La mujer trabajadora vivía en la mayoría de los casos una situación contradictoria. Estaba insertada en la producción, era activa laboralmente, pero sin que ello pudiera traducirse en una posibilidad de independencia económica en relación con el hombre. De hecho, las mujeres, que por el mismo trabajo llegaban a cobrar la mitad del salario del que recibía un hombre, en la mayor parte de los casos no disponía de los medios necesarios para la propia subsistencia. En esta situación sólo existían dos vías posibles: el matrimonio y la prostitución.

La ceguera frente a esta situación, el hecho de que el activismo de las mujeres burguesas fuera a menudo motivado por una exigencia de emancipación vivida en la mayoría de los casos en el plano individual, hizo difícil el encuentro con las mujeres que empezaban a organizarse, entre grandes dificultades, en el seno del movimiento obrero. Y sirvieron, a menudo, como excusa para los recelos con los que los hombres de las organizaciones políticas y sociales del movimiento obrero observaban las reivindicaciones feministas.

Este fue el caso, por ejemplo, del feminismo burgués alemán, caracterizado, por lo demás, por un cierto conservadurismo, ya fuera en el plano de las libertades sexuales, ya fuera en el de los derechos civiles. En 1865 se funda la *Allgemeine Deutsche Frauenverein* (la Asociación General de las Mujeres Alemanas). Esta organización no sólo no

buscó ni estableció contactos con las obreras, limitándose a construir relaciones con mujeres pertenecientes a algunos sectores de la pequeña burguesía, sino que tampoco preveía la extensión del derecho de voto a las mujeres en sus reivindicaciones. De hecho, buena parte de sus exigencias se limitaban al acceso a la educación. No fue hasta 1902 que el movimiento feminista burgués decidió inserir la reivindicación del derecho de voto entre sus consignas, sin por ello lanzar todavía una verdadera campaña sobre este tema. También en relación con las cuestiones sociales asumió en general una posición contraria a cualquier normativa relativa a la tutela del trabajo femenino, como la prohibición del trabajo nocturno, temiendo que una legislación de esta naturaleza pudiera ser el preludio de una puesta en cuestión el trabajo de las mujeres. De este modo mostraba, sin embargo, su ceguera ante las insostenibles condiciones de vida de las obreras, quienes, más allá de su sobreexplotación en la fábrica, debían cargar con un trabajo de cuidados en casa, algo todavía más penoso si cabe debido a las estrecheces económicas, a la miseria general y a la ausencia de servicios sociales.

Estos elementos, unidos a un cierto sectarismo por parte de las mujeres de la socialdemocracia, hacían muy difícil, y para algunas imposible, una unidad de acción de las mujeres de diferentes clases sociales en torno a intereses comunes.

En cambio, fue distinto el caso de Inglaterra, donde el feminismo burgués mantuvo un cierto diálogo con el movimiento de los trabajadores y de las trabajadoras y éste se mostró parcialmente más abierto que otros a la comprensión de la lucha feminista. Sin embargo, las razones de esta posibilidad de encuentro residieron por un lado en la moderación del movimiento sindical inglés, en el cual las posiciones marxistas y revolucionarias eran

muy minoritarias, y por otro en el ascendiente ejercido por un socialismo basado, más que nada, en la condena moral de la alienación de las relaciones humanas bajo la sociedad capitalista. Por consiguiente, las mujeres trabajadoras estuvieron más expuestas a la hegemonía del feminismo burgués, sin tener la posibilidad de desarrollar una política autónoma y radical.

La fundación de la *Women's Social and Political Union*, por iniciativa de Emmeline Pankhurst y apoyada por su hija Christabel, marcó un nuevo punto de inflexión en las relaciones entre feminismo burgués y trabajadoras. El movimiento, inicialmente ligado al Independent Labour Party, bajo la égida de Christabel Pankhurst se transformó progresivamente en un movimiento de presión por la concesión del derecho de voto a las mujeres, perdiendo cada vez más el contenido social propio. Entre finales de 1906 y principios de 1907, tuvo la capacidad de sacar a la calle a centenares de miles de mujeres, hasta llegar a la enorme manifestación del 21 de junio de 1908. Sin embargo, los lazos con la clase obrera se habían hecho cada vez más lábiles, en pos de una política interclasista que se desinteresaba de cualquier reivindicación social, al concentrarse exclusivamente en la campaña por el derecho de voto. Y la tentativa de Sylvia Pankhurst de ligar la causa del feminismo a la de las clases trabajadoras se tropezó con la firme oposición de su hermana y de su madre.

1.3. A ambos lados de la Mancha

En Inglaterra las mujeres tomaron parte en el movimiento sindical desde sus inicios, en las primeras décadas del siglo XIX. Pudieron desarrollar un papel importante, creando también organizaciones autónomas propias con direcciones propias, y participando posteriormente en el movimiento cartista, en el que crearon asociaciones de

mujeres cartistas, hasta que el movimiento sindical se estructuró formalmente, hacia mediados de siglo. Desde el momento en que esa estructuración tenía como espina dorsal a los obreros cualificados e intentaba excluir a los obreros no cualificados, y en la medida en que las mujeres ocupaban el escalafón más bajo de la jerarquía productiva, fueron marginadas o directamente excluidas de las organizaciones sindicales.

Esta situación se modificó con el nacimiento del nuevo movimiento sindical inglés en 1888-9, tras una serie de agitaciones obreras que sacudieron varias fábricas en todo el país y sentaron de ese modo las condiciones para la creación de nuevas organizaciones sindicales, esta vez abiertas a los obreros no cualificados y a las mujeres. En el curso de veinte años, entre 1886 y 1906 el número de mujeres inscritas a los sindicatos creció de 37.000 a 167.000. En 1914 eran ya 357.956.

Las mujeres no se limitaron a participar en los sindicatos mixtos, sino que constituyeron auténticas organizaciones sindicales no mixtas, que reunían a las mujeres que trabajaban en sectores no sindicados o en cuyos sindicatos no admitían la participación femenina. En 1906 Mary Macarthur fundó con ese objetivo la *National Federation of Women Workers,* que entre 1906 y 1914 creció de 2.000 a 20.000 miembros.

Al otro lado del Canal de la Mancha, las mujeres del pueblo parisiense, que por primera vez habían marchado en dirección a Versalles en 1789, una vez más dieron muestras de su determinación y coraje durante los breves meses en los que la Comuna de París intentó "del pasado hacer añicos" y sentar las bases de una nueva sociedad. El 18 de marzo de 1871 las mujeres de París se pusieron ante las bayonetas de los soldados enviados por Thiers para que se apoderasen de los cañones de la

Guardia Nacional, los mismos cañones que el pueblo parisiense había pagado con sus escasos fondos para defender la capital de la invasión prusiana. Mezclándose con las tropas, hablando con los soldados, preguntándoles si realmente querían matar a sus maridos, hermanos e hijos, las mujeres contribuyeron decisivamente a desbaratar la tentativa de Thiers. De hecho, los soldados decidieron amotinarse, confraternizando con la muchedumbre y arrestaron a sus propios oficiales. Era el principio de la primavera parisiense, de los dos breves meses de la Comuna de París, ahogada en sangre durante la semana del 22 al 28 de mayo.

Casi un mes después, el 8 de abril, se publicó un manifiesto que llamaba a la creación de una organización de mujeres, nacida oficialmente tres días más tarde, el 11 de abril. Se trataba de la Unión de las mujeres para la defensa de París y el cuidado de los heridos. Esta organización fue fundada inicialmente para desarrollar tareas asistenciales, pero muy pronto empezó a operar mucho más allá de estos confines. En su seno jugaron un papel determinante las mujeres que se adherían a la Primera Internacional, en primer lugar Elizabeth Dmitrieff, la hija de un noble ruso que había huido de Rusia para trasladarse primero en Suiza y posteriormente en Londres, donde entró en contacto con Marx.

El manifiesto del 8 de abril fue uno de los documentos más avanzados producidos durante los meses de la Comuna. En la mezcla de ideas y propuestas distintas, procedentes de las diversas corrientes del socialismo decimonónico y del republicanismo francés —entre saint-simonianos, proudhonianos, blanquistas, republicanos radicales, internacionalistas…—, que animó el vivaz y a menudo confuso debate de los comuneros, el Manifiesto tomaba posición claramente a favor de la revolución social, la superación del capitalismo y el fin de cualquier tipo de

explotación. Y hacía un llamamiento a las mujeres para que tomaran parte activa en la revolución.

Más allá de organizar el trabajo de asistencia y apoyo a la Comuna que las mujeres desarrollaban habitualmente, en particular la asistencia sanitaria a los heridos durante los combates, pero también la distribución de alimentos y la administración de las colectas, la Unión empezó bastante pronto a desarrollar un papel importante en colaboración con la Comisión para el Trabajo. Ésta, de hecho, tomó posición a favor de la promoción del trabajo de las mujeres, trabajó en proyectos de constitución de una oficina con mano de obra exclusivamente femenina, lanzó la idea de una organización sindical de mujeres y pidió mayores espacios para la participación activa de éstas en la vida política y social de la Comuna.

De los 128 miembros de la Unión, la mayor parte pertenecía a la clase obrera. Por otro lado, las mujeres parisienses desarrollaban en la época un papel central en la producción.

Antes de la guerra, en la región parisiense trabajaban aproximadamente 550.000 obreros, empleados mayormente en pequeñas y medianas manufacturas de carácter artesanal y con una mano de obra muy cualificada. La gran industria era, de hecho, minoritaria. Junto a estos obreros se había creado gran número de tenderos y artesanos y de intelectuales pobres. A diferencia de 1948, los años que precedieron a la guerra franco-prusiana y la guerra misma habían visto una fuerte proletarización de la pequeña burguesía y de los sectores intelectuales, lo cual explica su orientación divergente con respecto a 1848, cuando junto a la Guardia Nacional se habían prestado a actuar como el brazo armado de la represión antiobrera.

En el seno de esta estructura productiva las mujeres jugaban un papel fundamental, que se había acentuado

particularmente por la crisis económica y el desempleo masivo debido a la guerra. De hecho, durante los meses de la Comuna, de los 550.000 obreros empleados sólo quedaban 114.000 y, de éstos, más de la mitad eran mujeres. Así pues, la centralidad del trabajo de las mujeres explica en parte el papel que éstas jugaron durante los meses de la revolución.

A pesar de los fuertes límites y de los prejuicios que seguían estando presentes en la acción de la Comuna, algunas de las medidas sociales y políticas que fueron votadas iban claramente en la dirección de una mejora de las condiciones de las mujeres. Entre otras cosas, se creó una comisión especial no mixta con el objetivo de trabajar por la creación de una escuela femenina que permitiera el acceso a la formación de las mujeres. En este contexto se creó una escuela profesional exclusivamente para mujeres. Para mejorar las condiciones de trabajo y de vida de las trabajadoras se intentaron crear guarderías cercanas a las industrias. En fin, se crearon talleres que empleaban exclusivamente mano de obra femenina y, bajo el impulso de los internacionalistas, en particular de Elizabeth Dmitrieff, se inició un debate sobre la paridad de salario entre hombres y mujeres.

Con un decreto del 10 de abril se decidió conceder una pensión a las viudas y a los huérfanos de los comuneros muertos durante los combates, independientemente de la formalización o no de los aparejamientos. De este modo, se equiparaban de facto las uniones libres y las parejas casadas, poniendo así en cuestión la moral tradicional.

Sin embargo, la represión llegó muy pronto para truncar estas tentativas todavía embrionarias y es difícil decir qué evolución podrían haber conocido estas disposiciones.

Junto a la Unión de mujeres surgieron en los diversos *arrondissements* (distritos) parisienses otras organizaciones de mujeres, como los comités barriales de vigilancia femenina, también nacidos inicialmente con funciones asistenciales. Algunas mujeres, yendo más allá, tendían a tomar parte también en las reuniones de los comités de vigilancia mixtos. Entre ellas Louise Michel.

Desde siempre laica y republicana, maestra de profesión, Louise Michel se unió enseguida a la Comuna entrando a formar parte del comité de vigilancia de Montmartre. Trabajó incansablemente en la asistencia, colaboró en las reformas sociales y civiles y combatió en primera línea en el batallón femenino. Se entregó a los versalleses tras la caída de la Comuna a cambio de la liberación de su madre, detenida en su lugar. Contradiciendo las expectativas de sus esbirros, que no tardaron mucho en decretar su deportación a Nueva Caledonia, su proceso fue la ocasión para una declaración de fe apasionada en la causa revolucionaria: "No quiero defenderme y no quiero ser defendida, pertenezco totalmente a la revolución social y me declaro responsable de mis actos [...] Se hace necesario excluirme de la sociedad, estáis encargados de hacerlo, ¡bien! La acusación es cierta. Parece que todo corazón que late por la libertad sólo tiene derecho a un trozo de plomo, pues bien, reclamo mi parte!".

Este coraje no fue una rareza. Durante la semana sangrienta, las mujeres trabajaron incansablemente para levantar barricadas en las que combatieron en primera fila para defender palmo a palmo las calles de París contra el avance de las tropas de Versalles. Entre la Plaza Blanche y el Boulevard Clichy, un batallón de 120 mujeres levantó una barricada que fue heroicamente defendida durante todo el martes y en la que muchas de ellas encontraron la muerte.

Tras la derrota de la Comuna, 1051 mujeres fueron llevadas ante un Consejo de Guerra y procesadas : de és-

tas 756 eran obreras, 246 no tenían profesión y sólo una era burguesa.

La libertad y el coraje de las comuneras fueron tales que provocaron un auténtico linchamiento en la prensa versallesa. La leyenda de la *petroleuse*, de la obrera parisiense de costumbres ligeras, carente de moral alguna, que recorría las calles de la ciudad con fines incendiarios fue creada expresamente para estigmatizar ese resquicio de libertad que la Comuna ofreció a las mujeres.

Las mujeres de la burguesía y de la aristocracia se contaban entre las más feroces, en particular contra su mismo sexo. Lissagaray, uno de los protagonistas de la Comuna, fugado posteriormente a Inglaterra, donde se convertiría en compañero de Eleanor Marx, nos ha dejado el relato de los paseos de las damas elegantes por las calles de París durante las semanas que siguieron a la caída de la Comuna, cuando los fusilamientos continuos de los comuneros se convirtieron en un agradable espectáculo. Ante los ojos complacidos de la burguesía francesa, treinta mil personas fueron fusiladas y cuarenta mil deportadas, en lo que fue un auténtico clasicidio. Entre los fusilados se cuentan también las *petroleuses*.

1.4. Las socialdemócratas

En Alemania la historia del encuentro entre movimiento obrero y liberación de las mujeres está ligada a dos figuras clave: August Bebel y Clara Zetkin.

En 1878 August Bebel publicó un libro destinado a hacer historia, *La mujer y el socialismo*, en el cual denunciaba la condición invisible de la mujer obrera y su doble opresión (como trabajadora y como mujer). Contra las posiciones lassalleanas, Bebel veía en la participación de las mujeres en la producción un presupuesto imprescindible para su emancipación. El libro tuvo un impacto formidable en el debate interno en la socialdemocracia

alemana y, junto a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, publicado por Engels seis años más tarde, se convirtió durante mucho tiempo en el referente del feminismo marxista.

La plena participación de las mujeres en la producción como presupuesto para su emancipación fue la línea sostenida por el *Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands* (SPAP), fundado con el Congreso de Eisenach en 1869, a iniciativa de Bebel. Cuando, en 1875, este partido se fusionó con la organización de Ferdinand Lassalle, dando así lugar al *Sozialistischen Partei Deutschlands* (SPD), en el congreso de fundación es rechazada la propuesta de los lassalleanos de incorporar al programa la prohibición del trabajo de las mujeres en la industria.

Veinte años más tarde, en 1895, en la industria y en la manufactura, las mujeres todavía representaban tan sólo el 11,8% de la clase obrera, en 1907 alcanzaban sólo el 12,9% (1.540.000 obreras).

En el plano teórico su contribución fue menos determinante, pero en el plano político y organizativo no es posible leer la historia del nacimiento del movimiento feminista socialista en Alemania prescindiendo del trabajo y de la figura de Clara Zetkin. Durante años Zetkin trabajó de un modo infatigable por la organización de las mujeres en el interior de la socialdemocracia alemana. Gracias a sus presiones, el Congreso de la II Internacional de 1889 decidió finalmente votar una resolución a favor del trabajo de las mujeres en la industria y de la paridad de salario por el mismo trabajo.

En 1890 se tomó la decisión de fundar un periódico de agitación para las trabajadoras, que dirigió Clara Zetkin y que apareció en 1891 primero como *Die Arbeiterin* (Las trabajadoras) y posteriormente en 1892 como *Die Gleichheit* (La igualdad). El programa defendido por el periódico preveía la extensión a las mujeres del derecho

activo y pasivo de voto, el fin de las leyes discriminatorias con las mujeres, en primer lugar la prohibición de la asamblea y de participar en la actividad política, la educación gratuita, la suspensión del trabajo nocturno, la reducción de la jornada laboral a ocho horas y la prohibición del trabajo infantil. Desde el punto de vista teórico, el periódico tomaba por referente las posiciones elaboradas por Bebel y Engels.

Durante los años que precedieron a la guerra, el *Die Gleichheit* se convirtió en el último órgano de comunicación del partido en manos del ala de izquierdas y revolucionaria que se opuso firmemente a la Primera Guerra Mundial. Su circulación creció de los pocos millares de copias de los primeros años a las 23.000 copias en 1905, hasta llegar a 112.000 copias en 1913.

Las reivindicaciones de esos años giraban, en particular, en torno al trabajo de las mujeres, a la educación y a su papel y a la necesidad del reparto del trabajo de cuidados en el seno de la familia. Sin embargo, la familia en si misma no estuvo casi nunca en el centro del debate, ni lo estuvo la cuestión de la sexualidad o del control de la natalidad. Al contrario de lo que sucedió durante la Revolución rusa, sobre todo gracias a los escritos de Alexandra Kollontai, el tema del amor libre apenas fue abordado. Las reivindicaciones seguían orientadas más bien a la organización de clase de las mujeres y a la cuestión del derecho de voto, mientras que en el plano de la sexualidad las posiciones tendían a ser más bien moralistas.

A pesar de estos límites, el partido socialdemócrata alemán defendió sin vacilaciones las posiciones más avanzadas en el contexto alemán, que veían al feminismo burgués en posiciones mucho más moderadas no sólo desde el punto de vista de la puesta en cuestión de los roles sexuales tradicionales, sino incluso sobre el terreno de la

reivindicación política de incluir la extensión del derecho de voto a las mujeres entre las propias reivindicaciones y organizar campañas por dicho objetivo. Fue así como se convirtió en el único partido en el que las mujeres pudieron encontrar espacio e instrumentos para la propia organización y para expresar sus propias necesidades.

Inicialmente, las formas de organización autónoma de las mujeres en el seno del partido se crearon para burlar las leyes que impedían la participación de las mujeres en reuniones políticas. Por consiguiente, éstas no se basaban en una reflexión sobre la necesidad y la validez de las reuniones no mixtas, sino sobre la necesidad de responder a una dificultad determinada por leyes discriminatorias para con las mujeres. Sin embargo, en 1908, tras la derogación de dichas leyes, fue reconocido para las mujeres del partido el derecho de mantener sus propias reuniones separadas, una dirección y un órgano de prensa propios. De hecho, durante los años precedentes, se había creado una Comisión Nacional para la Agitación de las Mujeres, elegida por las mujeres mismas. Gracias a esta experiencia, dictada inicialmente por necesidades externas, Clara Zetkin entre otras se dio cuenta de la gran utilidad que las formas de discusión y organización no mixtas de las mujeres tenían para infundirles coraje y permitir su participación más activa.

Hasta 1900, el número de mujeres organizadas en el partido y en el sindicato fue escaso. En 1891 eran sólo 4.355 las mujeres sindicadas (el 1,8% de los miembros del sindicato), en 1900 eran 22.844 (3,3%). En el seno del partido las mujeres eran 4.000 en 1905, 29.458 en 1908, 82.642 en 1910, 141.115 en 1913: el crecimiento del número de mujeres inscritas guarda una relación con el crecimiento de conjunto del número de inscritos al partido. En todo caso, antes de la guerra éstas no representaban más del 10% de los miembros del partido.

La actividad incansable de Clara Zetkin y de las demás socialdemócratas comprometidas activamente en el trabajo de organización de las activistas del partido y de las trabajadoras también fue decisiva en el plano internacional. En 1907 tuvo lugar la Primera Conferencia Internacional de las mujeres socialistas, que contó con la participación de 60 delegadas procedentes de 16 países.

En 1907 también tuvo lugar el VII Congreso de la Internacional Socialista, en el que se desarrolló un fuerte debate sobre el derecho de voto de las mujeres, desde el momento en que era muy difundida la consideración según la cual las mujeres estaban más sujetas que los hombres a la influencia de las instituciones religiosas y de las fuerzas reaccionarias y que, por consiguiente, su voto habría favorecido en particular a las organizaciones de derechas y conservadoras. Sin embargo, se votó una resolución a favor de una campaña por la extensión del sufragio a las mujeres. Estas conferencias representaban ciertamente un paso adelante en el debate de la Internacional Socialista, pero a su vez a causa de la naturaleza no centralista de esta última, sus resoluciones fueron papel mojado en la mayor parte de países.

La segunda Conferencia tuvo lugar en Copenhague en 1910, con 100 delegados (hombres y mujeres), procedentes de 17 países, en concomitancia con el VIII Congreso de la Internacional Socialista. En esta ocasión se instauró el día internacional de la mujer, inicialmente sin fecha fija. La fecha del 8 de marzo fue establecida posteriormente, después de que las mujeres encendieran la mecha de la Revolución rusa, echándose a las calles de Petrogrado el 23 de febrero de 1917, es decir, el 8 de marzo según el calendario en vigor en los demás países.

1.5. Las revolucionarias

Las obreras de Petrogrado que se echaron a la calle espontáneamente —e incluso contra los dictados de las organizaciones existentes— el 23 de febrero de 1917 (8 de marzo), con ocasión del "día internacional de la mujer", tras haber convencido también a sus compañeros de trabajo masculinos a unirse a la huelga, no imaginaban ciertamente los acontecimientos que propiciaría su manifestación. Empujadas por el hambre, por lo insoportable de las condiciones de trabajo, por la crisis producida por la guerra, se echaron a la calle para pedir simplemente pan y paz. Pero fue, en cambio, el principio de la Revolución rusa.

A pesar de los límites, los retrocesos, las resistencias conservadoras, las graves dificultades provocadas por la guerra civil y el ahogamiento de la estructura económica, los primeros años de la Revolución rusa representaron ciertamente el punto más alto del proceso de liberación y de emancipación de la mujer alcanzado hasta la actualidad. En ningún otro acontecimiento histórico las mujeres han podido disfrutar de una libertad y una dignidad tal, tener el reconocimiento de ser sujetos de pleno derecho, gozar de la posibilidad de participar activamente en la vida política y social, de contribuir activamente a la construcción de otro orden social y político, de decidir, en fin, sobre su propia vida.

Los diversos teóricos del bolchevismo ya antes de la revolución habían atribuido una importancia central a la liberación de la mujer. Los años de exilio, la clandestinidad y la deportación, la exclusión sistemática de la mujer de la vida social ordinaria, etc., habían desarrollado en muchos de ellos el desprecio por las normas convencionales y la modalidad de relaciones vigentes en la familia tradicional, en particular la pequeño burguesa. La vida en los márgenes, las peregrinaciones, la solidaridad entre compañeros de exilio las había liberado en parte del mora-

lismo conservador que caracterizaba a las organizaciones del movimiento obrero de otros países. La familia, en la mayoría de casos, se consideraba un ámbito de perpetuación de la opresión y de transmisión de supersticiones, de prejuicios y de valores reaccionarios y conservadores, como un obstáculo para una vida social más plena y rica fuera de las cuatro paredes del hogar. Contra este modelo se valoraba la búsqueda de modalidades de relación más auténticas, basadas en el reconocimiento recíproco y ya no en la dependencia, los intereses económicos y las relaciones jerárquicas.

Los ejes de la liberación de la mujer, en las propuestas y los escritos de los bolcheviques, giraban en torno a dos elementos centrales: la liberación de la mujer del trabajo doméstico y su independencia económica del hombre a través de la plena participación en la actividad productiva.

La liberación del trabajo doméstico debería alcanzarse a través de su progresiva socialización, esto es, a través de la asunción por parte de la colectividad del trabajo de cuidados, que debía de ese modo dejar de ser un asunto privado, desarrollado entre las paredes del hogar. Se trataba de poner en pié una serie de servicios que habrían conducido a alcanzar dicho objetivo: guarderías, lavanderías, comedores… La solución al problema de la doble explotación de la mujer se identificaba por tanto con la socialización del trabajo doméstico más que con la puesta en cuestión de los roles tradicionales en el seno de la familia y de la división sexual del trabajo. Al contrario, se consideraba natural que quienes desarrollaran el trabajo de cuidados en las guarderías, en las lavanderías, en los comedores, en tanto que obreras asalariadas y no en tanto que esposas y madres, fueran de todos modos mujeres, puesto que se las juzgaba generalmente más predispuestas para este tipo de trabajos.

Sin embargo, seguía estando claro el objetivo de la liberación del tiempo de la mujer, a través de su emancipación de la servidumbre doméstica, que les habría permitido participar activamente en la vida política y social y también abrirse a ideas más revolucionarias.

En la línea de Engels, Bebel y Clara Zetkin, los bolcheviques atribuían, por lo demás, una importancia central a la plena integración de la mujer en el trabajo. Para poder ser realmente libres, las mujeres debían ser económicamente independientes de los hombres.

Las relaciones de pareja monogámicas y heterosexuales (sobre la homosexualidad las posiciones eran mucho más atrasadas) no eran puestas en cuestión en cuanto tales. Lo que se trataba de obtener era su transformación radical, también a través de la distensión de los lazos familiares y del entramado de relaciones interpersonales y de dependencia económica.

Si bien la monogamia no se puso en cuestión en sí misma, en el seno del Partido Bolchevique pudo desarrollarse una discusión prácticamente ausente en los debates de la socialdemocracia alemana: el que abordaba el amor libre o, mejor dicho, las relaciones afectivas y sexuales entre los sexos. Un papel determinante en este sentido fue desarrollado por Alexandra Kollontai, quien no solo subrayó en sus escritos la importancia política de estos temas, sino que luchó durante años contra el conservadurismo de muchos miembros del partido. Perteneciente a la corriente menchevique durante los años del exilio, se había adherido al Partido Bolchevique en 1915. En 1917 consiguió, tras mucha insistencia, la creación de una dirección del trabajo de las mujeres en el seno del partido, que en 1919 se transformó en el Zenotdel. En el seno del partido Kollontai encontró muy pronto un apoyo muy significativo: el de Lenin. De hecho, éste, gracias a la estrecha colaboración y al intercambio continuo con su

mujer, Krupskaya, y con Inesa Armand, había madurado plenamente la conciencia de la necesidad de una intervención específica sobre las necesidades de las mujeres. Sin una política capaz de dar una respuesta a los problemas y a las necesidades de las mujeres, no habría sido posible liberarla de la condición de dependencia económica y de doble explotación que estaba en la base de su tendencial conservadurismo político. Si se quería ganar a las mujeres, el elemento más atrasado de la sociedad rusa, a la causa revolucionaria era necesario desarrollar una política que respondiese a su opresión específica.

A parte de Lenin, otros dirigentes bolcheviques se mostraron particularmente abiertos y dieron muestras de entender la necesidad de favorecer una mayor presencia y participación de las mujeres en la vida del partido y en la vida del soviet. Entre éstos se cuenta Sverdlov, quien hasta su muerte en 1919 prestó un apoyo organizativo significativo al trabajo de Kollontai, y Trotsky.

Para comprender plenamente el alcance de las medidas y de las reformas decididas tras la Revolución de Octubre es necesario referirse a la condición de las mujeres en la sociedad zarista. La ley zarista obligaba a la mujer a obedecer a su marido, reconocido como cabeza de familia, a someterse a él bajo cualquier circunstancia y a seguirle a dondequiera que fuese. Las mujeres no podían aceptar un trabajo u obtener una pasaporte sin la autorización del cabeza de familia. El divorcio era muy difícil de obtener, ya que estaba sometido al consentimiento de la Iglesia ortodoxa, además de muy costoso, y por tanto inaccesible para los pobres. La violencia doméstica era la regla: entre las familias campesinas regía la costumbre según la cual el padre de la esposa regalaba a su yerno un látigo, para ser utilizado en caso de necesidad. En el campo, además del trabajo de sol a sol junto a sus maridos, padres o hermanos, las mujeres

debían cargar con todo el trabajo doméstico: lavar, coser, tejer, cocinar, transportar agua, ocuparse de los hijos, los ancianos y los maridos… En las ciudades trabajaban las mismas horas que los hombres, recibiendo un salario mucho menor y sin disfrutar de las protecciones más elementales. La prostitución ocasional representaba el último recurso frente al hambre y la miseria. La maternidad, en cambio, era un drama que empujaba a menudo al infanticidio.

La condición de la mujer en la Rusia zarista era por consiguiente bastante similar a la de una esclava. La Revolución hizo de ella una ciudadana.

En el periodo inmediatamente posterior a la Revolución de Octubre se introdujeron una serie de medidas destinadas a desmantelar la familia tradicional y la autoridad patriarcal en su seno. Con el nuevo código de familia se instituyó y se hizo fácilmente accesible el divorcio, se abolió la obligación de la mujer de tomar el apellido del marido, se anuló la atribución del rol de cabeza de familia al hombre y, por tanto, se sancionó la igualdad de derechos entre conyuges, se eliminó la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos y se derogó la obligación de seguir a la propia pareja en caso de cambio de residencia de ésta. También se abolió el poder de la Iglesia y se redujo al mínimo la injerencia del Estado en las relaciones matrimoniales. El nuevo Código de familia de 1927 facilitó todavía más el recurso al divorcio, sancionó el reconocimiento de las parejas de hecho y estableció la obligación, en caso de divorcio, de pagar los alimentos durante al menos 12 meses a las parejas que se encontraran en paro o inhabilitadas para el trabajo.

En 1920, un decreto legalizó el aborto: con este acto la Unión Soviética se convirtió en el primer Estado del mundo en otorgar a las mujeres la oportunidad de un aborto legal y gratuito.

El decreto sobre el seguro de enfermedad de diciembre de 1917 fue el inicio de una serie de medidas destinadas a poner en pié una protección social para el trabajo de las mujeres. Fue reconocido el derecho a un periodo de maternidad de dieciséis semanas antes y después del parto, el derecho a desempeñar trabajos ligeros para las mujeres embarazadas y la prohibición de mudarse a otra localidad sin el acuerdo del inspector de trabajo.

Las terribles condiciones económicas resultantes del estallido de la guerra civil, una fuerte resistencia por parte de los campesinos mismos a las medidas más avanzadas, incluidas las tentativas de creación de guarderías en los pueblos del campo y una desconfianza creciente por parte de las obreras hizo que la empresa se demostrara mucho más difícil de lo previsto. Por mucho que el gobierno bolchevique buscara crear la red de servicios que habría conducido a la progresiva socialización del trabajo doméstico, el hundimiento de la economía soviética ralentizó enormemente los pasos adelante en este campo. Las guarderías siguieron siendo muy escasas, los comedores servían una comida de muy mala calidad. La crisis económica, por lo demás, tuvo como primer efecto una oleada de paro femenino. La consecuencia fue que la mayor parte de las mujeres se mantuvo económicamente dependiente de los hombres y siguió siendo responsable del trabajo doméstico. En estas condiciones, también la prostitución dictada por la miseria siguió proliferando.

El grave deterioro de las condiciones económicas y la consiguiente ralentización de las políticas a favor de las mujeres contribuyó ciertamente a su creciente pasividad y a la desconfianza en relación con ese gobierno revolucionario que había prometido cambiar radicalmente su situación. A pesar de los esfuerzos del Zenotdel, de Alexandra Kollontai y de otras dirigentes y activistas, las

afiliadas al partido en 1923 eran sólo 30.000, en su mayor parte procedentes de la clase obrera.

Si bien las políticas propuestas por el gobierno soviético habían encontrado en general una buena acogida entre las mujeres de la ciudad, fue mucho más difícil la relación con las campesinas, que en 1923 representaban solamente el 5% de las mujeres afiliadas al partido. En la mayor parte de los casos, las medidas propuestas se veían con gran sospecha, incluida la creación de guarderías en los pueblos, que parecía confirmar las leyendas según las cuales el nuevo gobierno habría arrebatado a numerosos niños de sus familias. Naturalmente, el atraso del campo, la superstición, el prejuicio y la fuerza de las estructuras patriarcales explican en buena medida la reacción de hostilidad demostrada por parte de las campesinas. Sin embargo, tiene una explicación todavía más decisiva en la situación particular en la que aquéllas se encontraban durante la guerra civil. A las graves dificultades económicas, que hacían difícil la realización concreta de las medidas propuestas, se añadía la debilidad de los soviets en el campo. Éstos no estaban en condiciones de proteger a las mujeres de las represalias y de las vejaciones que sufrían por parte de los hombres. La guerra primero y la guerra civil después habían dejado gran número de viudas y de mujeres sin marido, que intentaban cultivar sus parcelas por si mismas, sin la colaboración masculina.

Estas mujeres fueron sujetas a un verdadero proceso de expropiación por parte de los hombres, quienes, con la excusa de que el trabajo de las mujeres no era suficientemente productivo, obtenían una redistribución de la tierra ventajosa para ellos, dejando a las mujeres los lotes de tierra más pequeños e improductivos. Las campesinas que intentaban hacer valer sus derechos a menudo eran objeto de vejaciones o bromas y en la mayor parte de los casos los soviets no estaban en condiciones de evitar o poner

fin a estas situaciones. Por lo demás, no faltaron casos de violencia, que llegaban al asesinato, a los perjuicios para los que decidían participar en las reuniones de mujeres organizadas por el soviet o por la sección local del Partido Bolchevique. En estas condiciones, para la mayor parte de las campesinas aferrarse a las viejas estructuras patriarcales, al matrimonio, a la familia, aun siendo la fuente de su opresión específica, parecía el único salvavidas ante la incerteza del hambre y la marginación.

A pesar de estas enormes dificultades, de los límites y contradicciones de la acción de los bolcheviques, de una falta de reflexión en el terreno de la autodeterminación sexual de las mujeres y de la identidad de género, la Rusia revolucionaria fue, al menos a finales de los años veinte, el contexto en el que las mujeres conocieron una posibilidad de libertad sin precedentes. En ningún evento como durante la Revolución rusa se había mostrado de un modo tan claro el lazo que unía, y que une, emancipación y autoorganización de las mujeres y movimiento obrero. Muy pronto llegaría el estalinismo y, con él, la política de los partidos comunistas de la Tercera Internacional ya burocratizada de romper ese lazo.

1.6. Las combatientes

Unos años antes nadie se habría esperado ver a mujeres combatiendo con tanto coraje y determinación, en primera fila contra los falangistas llegados para ahogar en sangre el sueño de una sociedad mejor y más justa. La mujer española, de hecho, excluida desde siempre de la vida política y social, apartada de la educación, sujeta a la influencia omnipresente de una Iglesia católica particularmente reaccionaria, se había politizado muy tardíamente. Sin embargo, unos pocos meses de guerra civil fueron suficientes. En la España de 1931 las mujeres representaban

solamente el 12% de la población activa, pero tenían una presencia masiva en algunos sectores industriales y en algunas fábricas de las más combativas, en particular en las textiles, que jugaron un papel fundamental en Catalunya. En 1913, de las 26.300 personas que participaron en la huelga de la industria textil en Barcelona, 22.000 eran mujeres. En 1936, en Catalunya trabajaba más de un quinto de la población activa en la industria textil y las mujeres representaban la gran mayoría de la fuerza de trabajo en dicha industria. Trabajaban once horas al día y su salario era, de media, la mitad de la de un hombre.

Por lo demás, las peores condiciones eran las de las trabajadoras del campo, obligadas a trabajar sin pausa, hasta 18 horas al día y recibiendo a menudo salarios pagados en especie. Éstas representaban un cuarto de las mujeres trabajadoras.

No estaban mejor en el terreno de la educación: en 1931 el 90% de las mujeres del campo y el 80% de las de la ciudad eran analfabetas.

La Constitución de 1931, aprobada por el gobierno republicano, se adelantó ciertamente al nivel de politización de la población femenina. Sancionaba, de hecho, el derecho de voto y la elegibilidad de las mujeres y la igualdad formal entre ambos sexos. Las leyes sancionaron la prohibición de contratos de trabajo que preveían el despido en caso de matrimonio, buscaban impedir las desigualdades sociales, estabilizaron la necesidad de la educación misma. Estas leyes fueron seguidas por otras disposiciones. En 1932 se aprobó una ley sobre el divorcio que reconocía el derecho al divorcio por consenso recíproco y la custodia de la mujer sobre los hijos, la abolición del delito de honor y, en 1933, una ley contra la prostitución. Finalmente, en 1936, se aprobó una ley sobre el aborto. Todas estas leyes, que posteriormente serán abolidas con la victoria de Franco, fueron promulgadas en ausencia de

un movimiento de mujeres significativo, ni tan siquiera de un movimiento feminista burgués.

El escaso papel de las mujeres en la producción, unido a la gran influencia de la Iglesia católica y al machismo, producía una situación de fuerte pasividad de las mujeres, que tan solo empezaron a movilizarse en los meses inmediatamente anteriores a la guerra civil. Inicialmente, la desorganización del ejército tradicional permitió a las mujeres participar activamente en los combates y afirmarse en la lucha, en la que demostraron un coraje increíble. Los primeros en llamar a las mujeres a las armas fueron los anarquistas.

Entre 1936 y 1938, entre el 60 y el 70% de las mujeres ocuparon un trabajo remunerado para substituir a los hombres que se habían marchado a combatir. A pesar de la exclusión del ejército regular decidida por el ministro de la guerra Largo Caballero, la guerra civil proporcionó una gran oportunidad a las mujeres para activarse y organizarse: éstas finalmente trabajaban, tomaban parte en las organizaciones colectivas, podían participar directamente en la vida social y política. Las condiciones específicas de la guerra, que también en otros países contribuyeron a una masiva incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, se combinaron con una efervescencia de actividades políticas y publicaciones de las mujeres y con una politización creciente, que creció a un ritmo enorme.

En este contexto, entre las experiencias más avanzadas se cuenta la del movimiento Mujeres Libres, nacido por iniciativa de un grupo de mujeres de la Federación Sindical Local de Madrid, que se convenció en 1935 de la necesidad de crear una organización no mixta. El grupo creó una revista y organizó cursos de alfabetización y seminarios. En 1938 se había convertido en un liga de 30.000 mujeres, en su mayoría obreras, con casi

150 grupos esparcidos por toda España. Si bien no estaba compuesto exclusivamente por anarquistas, el grupo se consideraba parte del movimiento anarquista. En el congreso de agosto de 1937 se dotó de una estructura federal con autonomía de los grupos locales, un comité y seis secretariados.

El hecho de haber nacido antes de la guerra civil, a diferencia de otras organizaciones de mujeres, aportaba a este grupo perspectivas de trabajo político de más largo alcance. Ello nacía de la conciencia de la necesidad de una lucha autónoma de las mujeres para aumentar la autoconciencia y la lucha por la propia emancipación. Lanzó por este motivo dos campañas contra el analfabetismo, organizó cursos, creó institutos con bibliotecas en Valencia, Madrid y Barcelona. La cuestión del trabajo representaba uno de sus objetivos centrales. Contra el conservadurismo de las demás organizaciones del movimiento obrero español, Mujeres libres luchaba contra la idea de que el trabajo de las mujeres era meramente substitutivo y presionó a favor de la creación de guarderías en las industrias, en el campo y en los servicios públicos.

Criticó también la campaña por la libertad sexual lanzada por los anarquistas, que entre muchos hombres había desarrollado un comportamiento que entraba en contradicción con los intereses de las mujeres. De hecho, el problema que empezaba a plantearse era: “libertad sexual, sí, ¿pero para quién?” Una pregunta que constituiría posteriormente un tema de controversias en el seno de la segunda oleada feminista, en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, el discurso sobre la autodeterminación de las mujeres seguía siendo contradictorio respecto a la maternidad y al propio cuerpo, así como respecto a la prostitución.

1.7. Las mujeres en la Revolución china

La condición de opresión de las mujeres en la China prerrevolucionaria apenas tiene parangón. Las que pertenecían a las clases medias estaban privadas de cualquier propiedad, con la salvedad de la posesión de joyas, y estaban excluidas de la herencia. El vendado de los pies y la exclusión de cualquier trabajo productivo las relegaba a la situación de agradable ornamento de la casa, en una condición de total dependencia y sumisión a la autoridad del marido, a quien debían plegarse enteramente. Privada de tierra, de medios de sustento, de propiedades, una mujer sola no tenía un lugar propio en la sociedad china.

Las mujeres del campo disfrutaban de una mayor autonomía, que se desprendía de su papel en el trabajo agrícola, aunque una autonomía muy relativa, pagada al caro precio del trabajo incesante, de la miseria y de la brutalidad doméstica.

Ya en el siglo XIX se habían alzado algunas voces contra esta situación. En 1825 Li Ju-chen había publicado una novela utópica, en la que se describía un reino gobernado por las mujeres, en el cual los hombres eran completamente sometidos: una imagen del trastocamiento de las relaciones entre los sexos vigentes en la sociedad china. Apoyadas por las organizaciones cristianas, en particular por las protestantes, un número creciente de mujeres empezó a oponerse a los matrimonios concertados. Finalmente, diversas mujeres empezaron a entrar en contacto con las organizaciones que se oponían al régimen vigente y a la penetración colonial, por ejemplo con las sociedades secretas que desarrollaron un papel importante en la revolución de 1911.

Sin embargo, el encuentro decisivo fue con el movimiento obrero naciente y con el movimiento de oposición al imperialismo japonés. En los años de la Primera Guerra Mundial se empezaron a formar grupos radicales,

abiertos a las mujeres, en los que se discutía sobre la condición de la mujer en la familia y sobre la necesidad de una reforma de las leyes concernientes al matrimonio. Ya en 1919, Mao Tse Tung publicó una serie de artículos dedicados a la opresión de la mujer, en los que defendía la extensión del derecho de voto a las mujeres y la igualdad de derechos entre ambos sexos. El periódico *La voz de las mujeres*, fundado en 1921 conjuntamente con el Partido Comunista Chino, subrayaba la necesidad de una mejora de las condiciones de trabajo de la fuerza de trabajo femenina.

Tras la ruptura entre el Partido Comunista y el partido nacionalista, en 1927, y el giro de este último hacia el confucianismo y por consiguiente hacia una ideología fuertemente antifeminista, los comunistas continuaron afirmando abiertamente una política de liberación de las mujeres, que empezaron a hacer propaganda también en el campo, donde se vieron obligados a retirarse tras victoria de los nacionalistas y de la consiguiente persecución anticomunista.

Una vez concluida la Segunda Guerra Mundial y el periodo de guerra civil contra los nacionalistas que la sucedió, la victoria de los comunistas abrió una enorme era de reformas con el fin de cambiar radicalmente las condiciones de vida de las mujeres y su papel.

Ya durante la guerra civil, en las zonas liberadas, surgieron numerosas organizaciones de mujeres y, diez meses antes de la proclamación de la República Popular, el Comité preparatorio de la Federación Pan-china de Mujeres convocó un congreso nacional con el fin de racionalizar y unificar el trabajo que las diversas organizaciones de mujeres desarrollaron en las distintas zonas del país. La idea era construir una ramificación de asociaciones, que deberían constituir las secciones locales de la Federación Nacional de Mujeres.

El artículo 6 de la Constitución de septiembre de 1949 declaraba: “La República Popular China abole el sistema feudal que mantiene a la mujer esclavizada. Las mujeres tendrán los mismos derechos que los hombres en el ámbito político, económico, cultural y en el ámbito de las instituciones y de la vida social. La libertad de matrimonio está garantizada por ley a los hombres y a las mujeres”.

Para dar contenido a estas declaraciones, se adoptaron una serie de medidas dirigidas en primer lugar a favorecer la independencia económica de las mujeres. La ley sobre la reforma agraria de mayo de 1950 les dio finalmente acceso a la propiedad de la tierra.

Junto a la reforma agraria se promulgó la ley sobre el matrimonio, que finalmente abolía la práctica de los matrimonios forzados, garantizando la igualdad de derechos entre hombre y mujer en el seno de la pareja y la monogamia. La defensa de la monogamia, que puede suscitar hoy cierta perplejidad ante al debate sobre la libertad sexual, adquiere un sentido muy distinto en un contexto como el de la China de los años cuarenta, en la que el concubinato y la bigamia desempeñaban una función importante en la servidumbre de la mujer. Entre otras cosas, se instauró el derecho al divorcio de mutuo acuerdo y el derecho a tomar parte activa en la vida social, a administrar autónomamente los propios bienes y a elegir libremente su propia profesión.

En 1951 se promulgó la ley sobre la seguridad social, que garantizaba 56 días de baja por maternidad a las madres antes y después del parto con el mismo salario, prohibía el despido de las mujeres embarazadas, garantizaba además la seguridad económica de los trabajadores y de las trabajadoras en caso de enfermedad. En los municipios agrícolas las mujeres pudieron encontrar, más que en otros lugares, espacios de autonomía e independencia.

Cada trabajadora recibía un salario personal en base al trabajo desempeñado, las municipalidades ponían a su disposición comedores comunitarios, guarderías, hospicios para los ancianos, liberando de ese modo tiempo para participar activamente en la vida política y social. La proliferación de asociaciones y de organizaciones de mujeres, también en el campo, da testimonio de esta efervescencia de actividad y participación totalmente inédita en la sociedad china.

En el curso de los años cincuenta se lanzaron diversas campañas para la difusión de la contracepción, mediante la organización de reuniones, la proyección de películas, con exposiciones y conferencias. El aborto era teóricamente legal, pero ello no significa que las mujeres del campo tuvieran fácil acceso a él.

Naturalmente, la Revolución china también encontró las mismas dificultades que la Revolución rusa en su tentativa de reformar las relaciones entre los sexos. Si la reforma agraria había disfrutado enseguida del favor de las campesinas, que veían en ella una ventaja inmediata y la posibilidad finalmente alcanzada de llevar una vida independiente, la puesta en cuestión de la familia tradicional encontró mayores resistencias en el campo.

Por otro lado, el mismo movimiento de mujeres chino conservó durante mucho tiempo un cierto puritanismo, debido no tanto al moralismo, sino al hecho de que las mujeres habían pagado durante siglos en sus propias carnes la libertad sexual de los hombres.

1.8. Las nuevas feministas

En la primera oleada feminista un elemento había mancomunado al feminismo burgués y al que se desarrollaba en el movimiento obrero, permitiendo también una unidad de acción en algunas circunstancias y en algunos países: la demanda de emancipación. La reivindicación

del acceso a la educación y al mundo del trabajo, de la plena ciudadanía y la del derecho a la participación en la vida política habían representado un elemento decisivo y central. La primera oleada feminista pedía en su conjunto la inclusión de quienes desde siempre habían sido excluidas, exigía la plena realización de la igualdad prometida por la Revolución francesa. La reivindicación de igualdad con los hombres no era necesariamente un sometimiento al modelo masculino, como luego se reprochó a las primeras feministas. Fue, más bien, el aparato conceptual que las revoluciones burguesas y posteriormente el movimiento obrero habían puesto a su disposición y que las mujeres aprendieron a utilizar para valorizar su lado más radical. "Ninguna verdadera igualdad será jamás posible sin nosotras" fue el desafío lanzado por las feministas a quienes, bajo el paraguas de un falso universalismo, hasta entonces sólo habían pensado la igualdad en masculino.

La segunda oleada feminista, que estalló entre los años sesenta y setenta, puso radicalmente en discusión este paradigma. Mientras tanto, entre la primera y la segunda oleada feminista, había aparecido en 1949 un libro que hizo época: *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir.

El nuevo feminismo se afirmó y se difundió por todo el planeta en esa intersección entre los movimientos estudiantiles y juveniles, el nuevo movimiento obrero, las luchas de liberación nacional, los movimientos antisegregacionistas, el Black Power que fue el 68 y los años sesenta y setenta. En la enorme sacudida que supuso para al orden social y político existente la propinada por una nueva generación de "desagradecidos hijos del bienestar", por los estudiantes politizados en los campus americanos y en las universidades de toda Europa, por el nuevo movimiento negro en Estados Unidos, por una joven clase obrera rebelde… el feminismo encontró la savia nece-

saria para resurgir. Si bien la segunda oleada feminista fue también el momento del divorcio entre feminismo y movimiento obrero, la difusión, la fuerza y la radicalidad de las luchas de las mujeres y de su elaboración teórica no habría sido imaginable sin el contexto favorable creado por el 68 y los movimientos posteriores.

La contestación juvenil había puesto en cuestión el modelo social existente, criticando no solamente las relaciones de producción, sino también las relaciones sociales, los clichés y los estereotipos impuestos, el conformismo y la cultura del bienestar, el autoritarismo y las relaciones de poder difundidas. En esta radical puesta en cuestión de lo existente, en la alusión a, y en la tentativa de, poner en práctica relaciones distintas, las nuevas feministas encontraron los instrumentos de crítica con los que volverse contra la dominación masculina en la cultura, en la sociedad, en la producción, en la política y en la familia.

Una de las características más difundidas de la segunda oleada feminista fue, de hecho, la substitución del modelo emancipacionista, basado en la reivindicación de igualdad con los hombres, por el rechazo en nombre de la diferencia de esa igualdad interpretada como sometimiento al modelo masculino. Ya no se contentó con declarar la plena participación de las mujeres en la vida política y social. De hecho, en la experiencia de estas activistas, esta participación había tenido lugar, pero no había conducido a una puesta en cuestión real de las relaciones de poder entre los sexos. Se inició por eso una crítica y una deconstrucción sistemática de las formas de la política y de la vida social, así como de la cultura, con el fin de mostrar su carácter patriarcal. Ya que durante milenios los hombres habían sido los únicos que habían accedido al orden simbólico, éstos lo habían forjado a su imagen y semejanza, a resultas de lo cual las mujeres eran aplastadas e inexorablemente excluidas.

Tampoco se libraban las organizaciones y las formas de participación política del movimiento obrero. De hecho, éstas también reproducían por ejemplo la separación neta entre lo personal y lo político que las feministas sentían y denunciaban como algo extraño a su propia modalidad de politización y participación.

Un segundo elemento común fue la centralidad atribuida a la cuestión de la autodeterminación de la mujer: la reivindicación de la contracepción y del aborto libre y gratuito iba acompañada por la denuncia de la violencia masculina y por una nueva reflexión sobre sexualidad, que conoció también teorizaciones radicales sobre la violencia y la relación de dominio insito en el coito. Otros dos elementos fueron: 1) la teorización del patriarcado como sistema de opresión anterior al capitalismo y de la relación de dominio entre los sexos como matriz de todas las demás relaciones de dominio, opresión o explotación. Fue pues rechazado en general el orden jerárquico de las contradicciones, que veía en la cima la contradicción de clase y a continuación la de género, raza, nacionalidad, etc… 2) La elaboración de una idea de la política que abordara conjuntamente lo personal y lo político y que implicase una transformación desde ya de una misma y de las formas de la propia existencia y de las relaciones con las demás y los demás.

A pesar de la centralidad atribuida a la reflexión sobre la sexualidad y sobre sus formas, no siempre la contribución fundamental de las lesbianas al movimiento feminista, así como su protagonismo y su visibilidad en tanto que lesbianas en el seno del movimiento, fue vista con simpatía. Ello conllevó en países como Italia una fricción creciente entre las lesbianas y el movimiento feminista y también una separación y la consiguiente creación de un movimiento lésbico separado. Por lo demás, éste ha intentado interpretar el lesbianismo, no simplemente

como algo pertinente en el ámbito de la sexualidad, sino como una posición eminentemente política, la posición de quien está hasta tal punto al margen del orden vigente basado en la heterosexualidad obligatoria que es capaz de desarrollar la acción de crítica más radical.

El lugar de origen de la segunda oleada feminista fueron los campus norteamericanos a mediados de los años sesenta. Una de las mayores fuentes de inspiración del movimiento fueron los movimientos afroamericanos, que se estaban afirmando en ese momento y que desarrollaron un papel fundamental en el seno de la contestación estadounidense de los años sesenta. De estos movimientos, el feminismo extrajo algunos instrumentos conceptuales nuevos: el descubrimiento de la diferencia como proceso de afirmación y de diferenciación de la propia identidad, la autodeterminación, la lucha de liberación. Se trató, como ocurrirá posteriormente en los demás países, de un movimiento compuesto predominantemente de mujeres jóvenes, muchas de las cuales habían participado en otros movimientos: el movimiento por la libertad de expresión, por los derechos civiles, la Nueva Izquierda. En el seno de esos movimientos había madurado la necesidad de un movimiento separado de mujeres, en el cual pudieran tener cabida sus propias necesidades y sus propias aspiraciones específicas. La participación masiva y al papel fundamental desarrollado por las mujeres en estas movilizaciones y organizaciones no se correspondía con posibilidad alguna de protagonismo, sofocada por unos liderazgos y unos mecanismos de funcionamiento masculinos. Esta contradicción, algo ya estridente, empujó pues a las mujeres de los movimientos a poner en primer plano sus propias reivindicaciones, a partir de la de la propia diferencia.

En 1970 se publicaron tres textos que influenciarían profundamente no solamente el movimiento feminista es-

tadounidense, sino el de otros muchos países*: La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone, quien se convertirá en una de las teóricas más eminentes del feminismo radical, *Política sexual* de Kate Millet y *Sisterhood is Powerful* de Robin Morgan. En el último de estos tres textos, utilizando el concepto de "sisterhood", Morgan preconizaba un abrazo universal entre las mujeres contra la opresión común, el sexismo, que, según la autora, representaba la matriz de todas las demás opresiones: capitalismo, racismo e imperialismo. Esta idea de la hermandad universal fue fuertemente puesta en cuestión por las activistas afroamericanas y chicanas y por las de clase obrera, que rechazaron reconocerse en el sistema de jerarquías de opresión delineado por las feministas radicales blancas así como en una hermandad que tachaban de esencialista.

Si bien ponían el machismo y el sexismo de los propios movimientos mixtos en el punto de mira, estas activistas no podían reconocerse en el "género femenino" descrito por las feministas blancas ni renunciar a la lucha común junto a los hombres de su comunidad o de su clase contra la explotación como trabajadores o su opresión por ser afroamericanos, inmigrados, chicanos. La feminista negra Frances Beal, una de las fundadoras de la *Third World Women's Alliance,* redactó en 1970 un documento con el título *Double Jeopardy* en el que se sostenía sin medias tintas: "Es inútil engañarse en poder pensar en la mujer negra mientras se limita a cuidar de la propia casa y de los niños al modo de una blanca de clase media. La mayor parte de las mujeres negras debe trabajar para mantener, alimentar y vestir a su familia". Si las mujeres negras sufrían una doble o triple opresión por ser mujeres, por ser negras y por ser trabajadoras, no era pensable establecer una jerarquía entre las diferentes luchas, poniendo una en primer lugar en detrimento de las demás.

El feminismo estadounidense y el Black Power también influenciaron profundamente al británico, que, más que ningún otro, mantuvo un provechoso diálogo con el movimiento obrero, también gracias al hecho de que el Partido Comunista Británico era tan débil que fue incapaz de ejercer una influencia significativa, como sí sucedió en cambio en países como Francia e Italia. En Gran Bretaña, por tanto, los primeros grupos de liberación de la mujer, nacidos a finales de los años sesenta, mantuvieron una estrecha conexión ya fuera con el movimiento estudiantil o con el movimiento obrero, tomando parte también en los debates sobre el control obrero y sosteniendo las luchas sociales de las trabajadoras.

El feminismo, inspirado por la idea de la relación entre casa y trabajo, producción y reproducción, vida doméstica y trabajo asalariado, intentó crear un movimiento conjunto con los trabajadores y los usuarios de los servicios públicos en pos de una reforma radical del *Welfare State* que pusiera en cuestión, ya fuera la división de roles en el seno de la familia o la división sexual del trabajo.

En Italia nació en 1965 el primer grupo feminista, el *Demau*, "desmistificación del autoritarismo patriarcal", que publicará en 1966 su Manifiesto programático. La contestación juvenil, que en Italia se entremezclará a partir del 69 con el fuerte ascenso de un nuevo movimiento obrero, muy radical y joven, para atravesar de ese modo casi toda la década siguiente hasta el potente movimiento del 77, sentará las bases para el nacimiento de un feminismo nuevo algunos años más tarde. De hecho, como sucedía en otros lugares, el nuevo feminismo italiano en la mayoría de los casos estaba compuesto, por mujeres jóvenes procedentes del movimiento del 68 y a menudo pertenecientes a varias organizaciones de la Nueva Izquierda que se formaron inmediatamente después.

En 1970 nacieron los grupos de *Rivolta Femminile* y *Anabasi* y Carla Lonzi escribió *Sputiamo su Hegel* [*Escupamos sobre Hegel*], el texto fundador del nuevo feminismo italiano. Pero el punto álgido del movimiento se dio en los años comprendidos entre 1974 y 1977. En 1973 se celebró en Pinarella el primer encuentro nacional de los colectivos feministas que entonces se iban multiplicando por toda Italia.

En 1970 se había introducido finalmente el divorcio en el ordenamiento jurídico. En 1974 los italianos fueron llamados a votar en referéndum la derogación de la ley, pero más del 59% de los votantes se opuso a su derogación y se pronunció por su mantenimiento. La campaña por el aborto de 1975 se concluyó con una victoria y la aprobación, en 1978, de una ley que, si bien presentaba graves límites, introducía por primera vez la posibilidad del aborto legal y gratuito.

El feminismo italiano también fue influenciado por el feminismo radical estadounidense y encontró una fuente permanente de inspiración en el psicoanálisis y la "French Theory". Mientras el movimiento feminista, empujado en esa dirección por la hostilidad particular del PCI y de las organizaciones políticas de la Nueva Izquierda hacia las formas de organización autónoma de las mujeres, invocaba entre otras cosas la vía del separatismo, en el seno de los sindicatos se desarrollaba una oleada de movilización femenina sin precedentes. Esta sindicación de las mujeres estaba en parte ligada al crecimiento del empleo femenino: de los nuevos empleados entre 1973 y 1981, sólo 253.000 eran hombres, mientras que 1.247.000 eran mujeres. Pero la influencia de los movimientos sociales y el clima que se creó en el país fueron determinantes. Los primeros colectivos de mujeres sindicadas se formaron en 1975 y se desarrollaron particularmente en los centros industriales, donde era más intensa la militancia de la clase obrera.

Como en Italia, también en Francia el año 68 se caracterizó por el silencio de las mujeres, quienes en el seno del movimiento no encontraron posibilidad alguna de expresión y de protagonismo. En Italia incluso se llegó a acuñar la expresión "ángel del ciclostil", que reformulaba la definición de "ángel del hogar": como decir, de la cocina a la impresión manual de octavillas, la división sexual de los roles no cambia. El movimiento feminista francés de los primeros años sesenta presentaba características análogas a las de los movimientos estadounidense e italiano. Estaba compuesto mayoritariamente por mujeres jóvenes que frecuentaban el ambiente universitario y provenían del movimiento estudiantil y de la izquierda revolucionaria.

El 26 de agosto de 1970 algunas mujeres depositaron flores en la tumba del soldado desconocido de París declarando: "¿Quién es más desconocido que el soldado desconocido? ¡su mujer!" Con este acto simbólico se afirmaba por primera vez en los medios de comunicación de masas el Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF), un movimiento no mixto, que tuvo entre sus inspiradoras a Monique Wittig.

El 5 de abril de 1971, causando un *shock* en la sociedad francesa, 343 mujeres publicaron en *Le Nouvel Observateur* un manifiesto en el que declaraban haber abortado. Era el principio de la campaña por el aborto que se concluirá con la aprobación de la ley en 1974.

A su vez, grupos y colectivos feministas se habían formado en toda Francia, en los barrios, los centros de trabajo, en la Universidad, uniendo la reivindicación de la libertad de disponer del propio cuerpo a la crítica del patriarcado y del sexismo también en las organizaciones mixtas del movimiento obrero y de la Nueva Izquierda.

CAPÍTULO 2
... Y DIVORCIOS

2.1. Un vicio de los orígenes

Pensar que el encuentro entre feminismo y movimiento obrero ha sido una especie de evento natural, carente de contradicciones y de dificultades sería del todo engañoso. En primer lugar, como ya hemos señalado, el feminismo nace originariamente en el resquicio de libertad abierto por las revoluciones burguesas y conoce sus primeras teorizaciones entre las mujeres pertenecientes a las clases medias y medias-altas. En segundo lugar, cada movimiento obrero ha sido hijo de su tiempo y pensar que sus miembros, sus dirigentes y sus teóricos carecieran de un modo natural de prejuicios, clichés y resistencias fruto de una cultura milenaria de opresión de la mujer sería anacrónico. En fin, a estos motivos originarios se le añadieron otros con el paso del tiempo, ligados a procesos históricos específicos, como la involución burocrática de la Unión Soviética y, por consiguiente, del movimiento obrero internacional o las dinámicas internas de los grupos de la Nueva Izquierda de los sesenta y setenta.

Si bien el joven Marx, con todo lo que se pueda decir sobre sus relaciones con las mujeres en su vida privada, escribía en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 que "en la relación con la mujer, en la medida en que ésta es la presa y la sierva del placer de la comunidad, se expresa la infinita degradación en que vive el hombre por

si mismo"; si bien Engels y Bebel escribieron dos libros que fueron durante mucho tiempo los textos de referencia del feminismo socialista y en los cuales la relación entre hombre y mujer era comparada con la relación entre capitalista y proletario; si bien Fourier veía en la condición de la mujer la medida del grado de civilización de una sociedad y preconizaba una puesta en cuestión radical de los roles sexuales… el movimiento obrero naciente del siglo XIX tuvo entre sus inspiradores al más perfecto de los misóginos: Pierre-Joseph Proudhon.

Ardiente defensor de la familia y del rol que la mujer debía desarrollar en su seno por propensión natural, éste se oponía firmemente a la participación de la mujer en la actividad productiva que se desarrollaba fuera de las paredes del hogar. No contento con ello, declaró que la mujer debía ser naturalmente sometida al hombre en tanto que apéndice de éste. La mujer, de hecho, contrariamente a su pretendida igualdad, era por naturaleza inferior al hombre desde el punto de vista moral, físico e intelectual. Cualquier tentativa de liberación de las mujeres por parte de las mujeres mismas estaba por consiguiente condenada sin paliativos y, obviamente, ni tan siquiera se podía hablar de libertad sexual.

Posiciones de esta naturaleza no eran una excepción y, por lo demás, no fue una casualidad que la Primera Internacional no previó la posibilidad de participación para las mujeres.

El prejuicio misógino también pesó de un modo dramático en los avatares de Jeanne Deroin, miembro de la redacción de *Voix de femmes*, fundadora de otro periódico, *l'Opinion des femmes*, comprometida en el movimiento feminista y activa junto a los obreros en la revolución de 1948 en Francia. Entre agosto de 1849 y mayo de 1950, Deroin se dedicó a la construcción de una asociación de organizaciones obreras, basada en la

igualdad de derechos entre hombres y mujeres, para la cual escribió también los textos programáticos. En mayo de 1850, 400 organizaciones obreras, surgidas tras la revolución del 48, se unieron a la asociación. Cuando el 29 de mayo de 1850 Jeanne Deroin fue arrestada y acusada de conspiración, sus compañeros le pidieron que no revelara su papel en la organización: el conocimiento de que había sido una mujer quien la había promovido y quien había escrito su programa habría hundido a la asociación proletaria en el descrédito general. Debatiéndose entre sus férreas convicciones feministas y el deseo de no dañar a la organización proletaria, Jeanne Deroin finalmente capituló y decidió no revelar el secreto. El exilio en Inglaterra que siguió al golpe de Estado de Napoleón III coincidió también con su olvido: Jeanne Deroin deberá esperar a la segunda oleada feminista para reencontrar su lugar en la historia.

Contra el trabajo de las mujeres y en defensa de la familia tradicional también se alineó Ferdinand Lassalle en Alemania, quien aprovechó un motivo más bien difundido en el seno del movimiento obrero. Desde el momento en que la mano de obra femenina era generalmente remunerada muy por debajo de la masculina y que los niveles de empleo femenino eran mucho más bajos, las mujeres constituían una amenaza para los trabajadores, en tanto que enorme ejército de reserva y cantera de mano de obra barata. Para combatir la competencia de la fuerza de trabajo femenina de bajos costes, Lassalle no pensó que fuera necesario reivindicar paridad de salario y de derechos para todos y todas, sino que era más útil relegar a las mujeres a su papel tradicional en el seno de la familia. Los salarios de los hombres debían recibir aumentos hasta que el obrero estuviera en condiciones de mantener a toda la familia sin tener que recurrir al trabajo de la esposa o de los niños.

Por lo demás, el empleo femenino era visto como un elemento de disgregación y de corrupción de la familia obrera: consideraciones de carácter económico se entrecruzaban por tanto con un moralismo y un conservadurismo de fondo. La difusión de estas ideas en el seno del movimiento obrero no fue debida solamente a razones de sexismo y de conservadurismo. Basta leer la descripción de la condición obrera, de los efectos devastadores de la explotación industrial intensiva sobre las familias, las vidas y los cuerpos de los obreros y las obreras, niños incluidos, para comprender cómo el rechazo del trabajo femenino y de los niños constituía también una forma de autodefensa respecto a la pervasividad de la explotación.

Las posiciones de los lassalleanos crearon obviamente numerosos problemas tras la unificación con la organización de Bebel y la creación de la socialdemocracia alemana y contribuyeron a poner trabas al trabajo de Clara Zetkin, quien ya tenía que hacer frente a la misoginia tendencial de una clase obrera hija de su tiempo. Los revisionistas, en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, crearon problemas ulteriores, en la medida en que las organizaciones autónomas de mujeres en el seno de la socialdemocracia y el periódico *Gleichheit* se alineaban generalmente con las posiciones revolucionarias y netamente antiimperialistas. Esto, unido al hecho de que la mayor teórica de la corriente revolucionaria era una mujer, Rosa Luxemburgo, contribuyó al hecho de que se atacara a las mujeres, sus organizaciones y sus periódicos con el fin de atacar las ideas revolucionarias.

Tampoco iba mejor durante la Comuna de París, a pesar de que las mujeres de París habían jugado en ella un papel extraordinario y activo. De hecho, nunca se planteó la cuestión de ampliar el derecho de voto a las mujeres, y la primera experiencia de democracia de clase y de construcción de un Estado de naturaleza totalmente distinta

del burgués conoció, de todos modos, la exclusión de la mitad de la población.

En general, la cuestión de la extensión del sufragio a las mujeres fue objeto de vivos debates. De hecho, lo que se temía era que las mujeres, al tener una vida social mucho menos activa a causa de su condición de opresión, estuvieran mayoritariamente predispuestas a la influencia de la religión, la superstición y las posiciones conservadoras. La ampliación del voto a las mujeres habría, por tanto, contribuido a un giro a la derecha de la situación política y habría penalizado a los partidos socialistas. Un tema que será recurrente en el curso de la historia. Tras la Liberación del fascismo en Italia, durante la fase constituyente, Togliatti y buena parte de los demás dirigentes del Partido Comunista Italiano habrían preferido evitar la extensión del sufragio a las mujeres, en la medida en que temían que ello habría favorecido al partido de sus adversarios, la Democracia Cristiana.

El espantajo de la competencia de la fuerza de trabajo femenina funcionó también Gran Bretaña, tras un debut prometedor, que había visto a las mujeres tomar parte en el naciente movimiento sindical. La institucionalización del movimiento sindical inglés se correspondía durante un largo periodo, a la exclusión de las mujeres de los sindicatos y las organizaciones no mixtas, como la *Women's Trade Union League* fundada por Emma Paterson en 1874.

2.2 La familia estalinista

Si las dificultades y las contradicciones fueron una característica originaria y las imposiciones de consignas feministas y de formas de organización autónoma de las mujeres fue objeto de conflictos constantes, negociaciones, pasos adelante seguidos de retrocesos parciales, la burocratización de la Unión Soviética y la afirmación del estalinismo marcaron el primer verdadero divorcio entre

el movimiento obrero y los intereses y las necesidades específicas de las mujeres.

En la III Internacional, reforzada organizativamente tras la Revolución de Octubre, Clara Zetkin, Alexandra Kollontai e Inesa Armand habían creado un secretariado femenino internacional, que publicó una revista y organizó cuatro conferencias. Tras la muerte de Lenin y el inicio del proceso de burocratización, que conoció obviamente la eliminación o la domesticación progresiva de todas las estructuras dotadas de una cierta autonomía, en 1926 el sexto Pleno del Comité Ejecutivo de la Internacional decidió la disolución del secretariado femenino. La motivación principal adoptada para justificar esta disposición también será en adelante un tema recurrente: las estructuras separadas amenazan la cohesión de las organizaciones y del movimiento obrero y corren el riesgo de crear divisiones.

Esta decisión fue sólo el principio de una larga serie de disposiciones que en el curso de un par de décadas dio lugar a una verdadera demolición de todo lo que la Revolución había conseguido en los primeros años, aun con todos sus límites y con la inadecuación de sus dirigentes. En 1929 se disolvió el Zenotdel con el pretexto oficial de que ya no tenía razón de ser un movimiento de mujeres independiente. Hacia los años treinta el discurso oficial sobre la familia cambió completamente de registro: de lugar de perpetuación de las supersticiones, los prejuicios, la opresión de la mujer, destinado a extinguirse progresivamente en la nueva sociedad, se convirtió nuevamente en objeto de una valorización paternalista.

Entre una de sus primeras medidas, la Revolución de Octubre había abolido el crimen de homosexualidad previsto en el código penal zarista. Con el artículo 121 del código penal aprobado en 1933, la homosexualidad se convertía en un delito punible con cinco años de trabajos forzados, prorrogables hasta ocho.

Por lo demás, los homosexuales eran acusados de ser "objetivamente" contrarrevolucionarios e incluso se empezó a describir la homosexualidad como un síntoma de "fascismo". El significante de la homosexualidad se convertía, gracias a esta mezcla de orientaciones sexuales y políticas, en un instrumento eficaz de persecución contra los disidentes, a menudo independientemente de su orientación sexual real. Hubo que esperar hasta 1993 para ver la abolición de la criminalización de la homosexualidad.

En 1936 le llegó el turno a la autodeterminación de la mujer: el aborto, que ya había sido ampliamente obstaculizado en su aplicación concreta, era prohibido en el primer embarazo. Será totalmente prohibido en 1944. En 1941 se introducía un impuesto sobre la soltería y se gravaba el divorcio. A su vez, era derogada la legislación que preveía el reconocimiento de las parejas de hecho y las mujeres perdieron el reconocimiento de los alimentos en caso de separación, concedido desde entonces en adelante solamente a la esposa. Con las leyes de 1944 se cargaba a las madres solteras el coste de la educación de sus hijos, penalizando de este modo, ya fuera económica o simbólicamente, a las "chicas madre". La nueva ley sobre la herencia de 1945 reforzó la posición del padre como cabeza de familia.

En paralelo a esta serie de medidas se desempolvó todo el viejo arsenal ideológico patriarcal: condena de la sexualidad libre y de las "perversiones sexuales", pomposa reintroducción de la simbología matrimonial (ceremonias, alianzas, etc.), valorización de la división sexual de los roles.

Los críticos de la Revolución de Octubre, no solo liberales o conservadores, sino también de izquierdas, tienden generalmente a mostrar una línea de continuidad que une revolución e involución burocrática, bolchevismo y totalitarismo, Lenin y Stalin. Sin embargo, la historia

de los combates se verificaba desde el punto de vista de la condición de la mujer y de su autodeterminación, de la separación o no de la familia patriarcal tradicional, de la cuestión de la libertad sexual... y ofrece un punto de observación válido para someter a verificación esta presunta continuidad.

Para la primera generación de dirigentes bolcheviques la familia representaba uno de los pilares de la opresión social: queriendo hacer tabla rasa del pasado para dejar espacio al futuro, comprendieron la necesidad de minar su estructura. Mientras las mujeres permanecieran encerradas tras los muros del ámbito doméstico, sometidas a la autoridad del marido, económicamente dependientes, sin posibilidad alguna de vivir relaciones distintas de las tradicionales y patriarcales, no podrían apoyar activamente la creación de una sociedad nueva. Al querer subvertir el viejo orden, la liberación de las mujeres constituía un paso obligado. Obviamente, ello no significa que durante los primeros años de la revolución no estuvieran presentes contradicciones y resistencias (también en el seno del Partido Bolchevique) y que no se cometieran errores, o que los dirigentes y las dirigentes bolcheviques tuvieran ya una teoría acabada de la emancipación de la mujer en todos los planos o que la presión ejercida por las organizaciones autónomas de las mujeres no hubiera desempeñado un papel fundamental. Sino que, en buena medida, las necesidades y los intereses objetivos de las mujeres coincidían con los del proceso revolucionario.

La familia tradicional fue restaurada por el estalinismo por las mismas razones por las cuales los revolucionarios de Octubre intentaron superarla. Ya no se trataba de hacer *añicos del pasado*, de desembarazarse del viejo trasto de la burocracia y de la autocracia, de abolir la explotación. Se trataba en cambio de garantizar la conser-

vación y la reproducción de una nueva casta burocrática.

El reforzamiento de la familia se convirtió pues en un importante instrumento del Termidor estalinista, en la medida en que ayudaba a garantizar algo que el régimen necesitaba: la combinación de obediencia y productividad. Como apuntaba ya Trotsky en *La revolución traicionada*: "El motivo más imperioso del culto actual de la familia es, sin duda alguna, la necesidad que tiene la burocracia de establecer una jerarquía en las relaciones sociales y de una juventud disciplinada por cuarenta millones de hogares que sirvan de punto de apoyo a la autoridad y el poder".

A pesar de sus límites, en la Revolución de Octubre las mujeres conocieron una libertad y una posibilidad de emancipación que no solo no tenía parangón con ningún otro país de su tiempo, sino que sigue siendo todavía hoy muy superior a la que las mujeres conocen actualmente en gran parte de los países. Entre la embriaguez por la libertad experimentada en los primeros años de la revolución y el sofocante puritanismo de los años de la restauración burocrática el divorcio no podía ser mayor.

2.3. "Una inmundicia": los partidos comunistas y las mujeres

La involución que tuvo lugar en la Unión Soviética influyó de un modo determinante en todos los partidos comunistas adheridos a la Tercera Internacional. Como en todo lo demás, el Kremlin dictó la línea. Las primeras en pagar los platos rotos fueron las mujeres españolas durante la guerra civil. Asumiendo una posición prácticamente opuesta a la anarquista, desde el principio de la guerra civil el Partido Comunista presionó al ministro de la guerra socialista, Largo Caballero, para que se disolvieran las milicias, en las que combatían las mujeres, en pos de un ejército regular, disciplinado y exclusivamente masculino. El coraje mostrado por las mujeres en combate

no había sido suficiente para garantizar su derecho a estar en primera línea a la par que los hombres.

Caballero no se limitó a disolver las milicias, prohibió también la participación de las mujeres en los combates: su lugar estaba en la retaguardia, donde debían dedicarse al trabajo productivo. A partir de septiembre de 1936, la disolución de todos los órganos de contrapoder que se habían creado en las jornadas de julio contribuyó a empeorar la situación: justamente en estos órganos muchas mujeres habían tenido la posibilidad de convertirse por primera vez en sujetos políticamente activos.

La política del Partido Comunista fue acompañada por una organización femenina de masas, *Mujeres antifascistas,* que había nacido como sector español de la organización internacional *Mujeres contra la guerra y el fascismo*, que representaba a la Tercera Internacional. Como ya dejaba claro el nombre, la organización estaba orientada esencialmente a la lucha antifascista y se apresuró a flanquear al Partido Comunista, recurriendo a menudo al sentimiento de culpa de las mujeres y a su responsabilidad hacia los hijos para inducirlas a renunciar a la idea de combatir junto a los hombres. Obviamente, esta línea estaba ligada a la línea general de compromiso con la burguesía, que inducía al Partido Comunista a renunciar a la consigna del "pueblo en armas" a favor del ejército regular. Para *Mujeres antifascistas*, la cuestión del trabajo de las mujeres era central. Sin embargo, en muchos discursos oficiales, sus dirigentes se prestaron a subrayar que la participación de las mujeres en la producción representaba una medida sólo provisional, es decir destinada a substituir a los hombres comprometidos en los combates, pero a los que tras la guerra se les restituiría en su puesto de trabajo.

Los comunistas no fueron ciertamente los únicos en querer relegar a las mujeres a la retaguardia. También

el POUM desaconsejó la participación de las mujeres en el ejército.

Por lo demás, si bien las mujeres del POUM habían retomado muchas de las consignas de los bolcheviques, sobre todo el reconocimiento de la doble explotación y de la opresión específica de la mujer, la necesidad de la socialización del trabajo de cuidados y la paridad de salario, estas consignas estaban prácticamente ausentes tanto del programa votado en el congreso de fundación de 1935, como del programa de 1936 e incluso de los 13 puntos de marzo del 37. Los anarquistas, por su lado, aun teniendo posiciones mucho más avanzadas en temas relacionados con la emancipación de la mujer, se negaron a reconocer *Mujeres libres* como organización oficial del movimiento anarquista. La demanda de ser reconocido como sector del movimiento, cursada en 1938 por *Mujeres libres* al Pleno Regional del movimiento en Catalunya, fue rechazada con la motivación de que una organización específicamente feminista constituía un elemento de disgregación para el movimiento y corría el peligro de dañar los intereses de la clase obrera.

Unos años más tarde, al otro lado de los Pirineos, cuando en 1949 se publicó en Francia *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, al coro de indignación que gritó escandalizado por todo el país se le añadió también la voz de Jean Kanapa, intelectual del Partido Comunista Francés, quien definió el libro como "una inmundicia repulsiva". El desdén de Kanapa estaba totalmente en línea con la cultura moralizante y bienpensante del PCF, fruto de la involución burocrática y del viraje de 180 grados de la Tercera Internacional. En Francia, con las leyes liberticidas de 1920 y de 1923 se había prohibido tanto el aborto como la contracepción. Tras haber asumido inicialmente una posición de neta oposición a estas leyes, a lo largo de los años veinte el Partido Comunista intentó

organizar campañas por su abolición, atrayendo de este modo un mayor número de mujeres a las filas del partido, y entre ellas a no pocas feministas. Los años treinta marcaron también en este caso un cambio de tendencia y la adhesión a principios totalmente pro-familia, hasta alcanzar niveles grotescos. Las políticas de control de la natalidad fueron declaradas desviaciones pequeño-burguesas, el partido hacía de la defensa de la familia uno de sus caballos de batalla y, como consecuencia natural, el Secretariado mujer fue disuelto en 1936. Un año antes un artículo publicado en *L'Humanité* declaraba sin ambages: "Los comunistas quieren heredar un país fuerte, una raza numerosa".

Los temas de la contracepción y del aborto siguieron siendo durante mucho tiempo un tabú en el seno del movimiento obrero francés. La CGT (Confederación General del Trabajo) rechazó incorporar en su programa la cuestión de la derogación de las leyes represivas, aún a pesar de defender el trabajo de las mujeres. La publicación mensual *Antoinette*, creada en 1955, se hacía promotora de la defensa de los derechos de la trabajadora en tanto que madre y esposa, pidiendo por ejemplo vacaciones suplementarias, la jubilación a los 55 años… en fin, medidas que tuvieran en cuenta el papel de la mujer como madre y del trabajo de cuidados que desarrollaba en la familia. Sin embargo, contracepción y aborto seguían siendo cuestiones privadas sobre las que las trabajadoras debían arreglárselas por su cuenta. Incluso la propia Unión de las Mujeres Francesas (UFF), organización ligada al PCF, contribuyó a la difusión de esta cultura pro-familia, organizando y movilizando a las mujeres principalmente en tanto que madres.

En Italia, sobre la posición del Partido Comunista respecto a la condición de la mujer también pesó de un modo determinante, más allá de la influencia ejercida por

la Unión Soviética, la cuestión de la relación con los católicos. Una preocupación constante de los comunistas fue, de hecho, demostrar la posibilidad de la conciliación de fe religiosa y adhesión al partido en un país como Italia, en el que la Iglesia católica ejercía una gran influencia y se garantizaba una injerencia constante en la vida política. En el espasmódico deseo de mostrarse más papista que el papa y de hacer del militante comunista un modelo de moral burguesa, el PCI llegó a extremos todavía más grotescos que el PCF, si bien es un episodio algo menos conocido. Justo después de la Segunda Guerra Mundial, en la fase constituyente de la nueva República, Togliatti y los demás dirigentes se alinearon claramente contra la hipótesis de introducir el divorcio en Italia, sosteniendo que el país no estaba maduro para "legislaciones tan avanzadas". Italia fue así el único país de Europa occidental que no contemplaba el divorcio en su ordenamiento jurídico, junto a la atrasada Irlanda y a la España fascista.

La oposición al divorcio en las posiciones oficiales del partido se mantuvo hasta mediados de los años 60, cuando, con el PSI pasándole por la izquierda al presentar una propuesta de ley sobre la materia, los dirigentes del PCI tuvieron que decidirse finalmente a admitir públicamente la oportunidad de introducir el divorcio también en Italia. Cuando la derecha de la Democracia Cristiana lanzó un referéndum por la derogación de la ley, el PCI intentó por todos los medios alcanzar un compromiso, proponiendo en la práctica una serie de enmiendas y modificaciones a la ley que la habrían desnaturalizado totalmente. De hecho, los dirigentes del PCI no solamente estaban aterrorizados ante la idea de una neta fractura con los católicos, sino que estaban firmemente convencidos de que en el referéndum habrían triunfado las posiciones conservadoras. Berlinguer, en la época secretario general del partido, confesó al periodista de *l'Unità* Ugo Baudel

que, según sus previsiones, se alcanzaría como máximo el 35%. Como es sabido, el referéndum de 1974 fue una clara victoria de los defensores del divorcio y reveló lo poco que los dirigentes del PCI entendían la sociedad italiana. Se había alcanzado ya el absurdo de tener un Partido Comunista más conservador, bien pensante y moralizante que el grueso de la sociedad.

La oposición al divorcio no se debía solo a una valoración del contexto específico de la sociedad italiana, sino que se acompañaba de una visión de conjunto de las relaciones entre los sexos, de la familia y de la mujer según la cual el divorcio era visto como un mal al cual recurrir solo en casos extremos. Obviamente, ni hablar del aborto que, por lo demás, también era ilegal en la Unión Soviética, modelo indiscutible en el que inspirarse. Durante decenios el Partido Comunista promovió una cultura asfixiante y paternalista, en la que la mujer era valorada siempre como madre, hija, hermana… es decir, siempre en relación con un hombre y siempre en el seno de una relación familiar. La familia era exaltada y defendida como espina dorsal de la sociedad, haciendo vagas alusiones a una "familia diferente", que se fundaría sobre otras bases, de las que en realidad no había huella alguna.

De esta política pro-familia y bien pensante fueron víctimas las propias afiliadas del PCI. Las activistas que se separaban o que mostraban comportamientos sexuales o sentimentales que no estaban en línea con esta austeridad moral a menudo eran convocadas en los locales del partido o llamadas a dar cuenta de sus opciones privadas. En parte fue víctima de ello el propio Togliatti en los años cuarenta, después de haberse separado de su mujer, Rita Montagnana, también dirigente del PCI y directora de *Noi Donne*, periódico de la *Unione delle Donne Italiane* (una organización de mujeres dirigida de facto por el PCI), en cuyas páginas había intervenido varias veces contra

el divorcio y en apoyo a la familia. La relación entre Togliatti y su compañera, Nilde Iotti, comportó, de hecho, la desaprobación de la dirección del partido en el curso de una reunión convocada expresamente sobre este tema. Por otro lado, Togliatti no tenía nada que reprocharse a si mismo en opinión del resto de los dirigentes del partido: de hecho, durante años, éstos lanzaron anatemas morales a diestro y siniestro, predicando la moralidad austera del perfecto militante comunista, mientras hacía y deshacía en privado en lo que respecta a sus relaciones. Cuando la relación entre Nilde Iotti y Togliatti finalmente se hizo oficial, Rita Montagnana fue excluida de todos los puestos de dirección y desapareció de la escena política. La misma suerte corrió Teresa Noce, mujer de Luigi Longo. Uno de los más brillantes maestros de esta doble moral fue Cacciapuoti, secretario del partido en Nápoles durante los años cuarenta. Como cuenta Ermanno Rea en *Mistero napoletano*, mientras vejaba a sus compañeros a propósito de su vida privada, cuando ésta entraba en contradicción con una presunta "ética del pueblo" de la que el partido se erigía en estandarte, Cacciapuoti no tenía escrúpulo alguno en requerir sistemáticamente prestaciones sexuales a las militantes, utilizando para ello su estatus de dirigente.

2.4 "Prone"! El divorcio de los años setenta

En 1964 Casey Hayden y Mary King, dos activistas blancas de una de las principales organizaciones del movimiento por los derechos civiles norteamericano, el *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC), escribieron un documento titulado: "Position Paper: Women in the Movement". El documento se había pensado como una contribución a un encuentro de la SNCC que tendría lugar en noviembre de ese año, para discutir sobre las líneas de orientación y de la organización del movimiento. Sin embargo, no fue firmado por las dos activis-

tas; temiendo provocar el sarcasmo o el desprecio de los demás activistas, tanto más desde el momento en que se trataba de dos activistas blancas, decidieron introducirlo anónimamente en la pila de documentos. Hayden y King no eran ciertamente las únicas mujeres blancas que participaban activamente en el movimiento por los derechos civiles. Al contrario, la participación de mujeres blancas fue proporcionalmente mucho más decisiva que la de los hombres blancos. En el seno del movimiento, las mujeres blancas habían podido finalmente entrar en contacto con mujeres distintas del estereotipo difundido entre las clases medias americanas blancas, con mujeres combativas y fuertes, que desempeñaban un papel fundamental en las luchas por los derechos civiles y cuya fuerza no era objeto de burla en su comunidad. En las mujeres negras comprometidas en los movimientos por los derechos civiles habían podido finalmente encontrar un modelo en el que poder reconocerse e inspirarse.

El documento de Hayden y King fue uno de los primeros manifiestos de la nueva toma de conciencia radical de las mujeres, pero fue también uno de las primeras tentativas de arrojar algo de luz sobre cómo también en el movimiento por los derechos civiles se perpetuaba el mismo dominio masculino que imperaba en las organizaciones de la Nueva Izquierda dirigidas por blancos. "Women in the Movement", partiendo de la referencia a once hechos o acontecimientos que demostraban la persistencia de un funcionamiento patriarcal de la organización, ponía de manifiesto el hecho de que la sensibilidad demostrada en el desenmascaramiento de incluso pequeños detalles aparentemente insignificantes en los que se desvelaba la presunción de superioridad de los blancos, no era en cambio aplicada en el caso de las relaciones entre los sexos. A las mujeres se les atribuía generalmente tareas y funciones que no tenían nada que ver con sus competen-

cias personales, sino con la división sexual de los roles. De este modo, las mujeres se encontraban desarrollando invariablemente funciones administrativas y meramente organizativas.

El documento es a menudo recordado por la célebre respuesta dada por Stokely Carmichael, uno de los líderes del movimiento y uno de los protagonistas más importantes del giro posterior hacia el "Black Power" y la constitución de los *Black Panthers:* "¿Cuál es la posición de las mujeres en la SNCC? La posición de las mujeres en la SNCC es estar boca abajo (*'prone'*)".

La ocurrencia fue pronunciada en una pausa tras la reunión y quizás se había entendido más como una constatación irónica que como un enunciado normativo. Pero, fueran cuales fueran las intenciones de Carmichael, ésta revelaba el prejuicio sexista existente en la organización, más allá de convertirse en fuente de inspiración para sucesivos comentarios sexistas de otros de sus miembros. Sin embargo, la cuestión era cualquier cosa menos simple. Poquísimas mujeres negras mostraron simpatía por el documento de Hayden y King, que fue leído como el síntoma de la insatisfacción de las mujeres blancas, quienes en el seno del movimiento no conseguían afirmar su papel, no por razones de sexismo, sino por razones de división racial. En otros términos, éstas fueron acusadas de hablar, a fin de cuentas, en nombre de las mujeres blancas y de no reconocer el papel muy distinto de liderazgo que las mujeres negras desarrollaban en el seno de la organización.

Las cosas ciertamente no andaban mucho mejor en la *Students for a Democratic Society* (SDS), organización nacida en el Norte de Estados Unidos entre los estudiantes de los campus, pero que intentó atraer y organizar también al subproletariado urbano y a los desempleados. En el seno de la organización se estableció una estricta división sexual de las esferas de actividad política. De

hecho, las mujeres, con mayor éxito que los hombres, se concentraron en cuestiones concernientes a la condición femenina: escuelas, servicios sociales, iluminación de las calles. De este modo, no solamente consiguieron implantarse más que los hombres, sino también adquirir una confianza creciente en sí mismas y en sus propias capacidades. Una de las consecuencias de esta división de las esferas fue la creciente tensión en el seno de la organización. En contacto cotidiano con los sectores más pobres, marginales y violentos de la sociedad, los hombres de la SDS empezaron a asumir también algunos de sus comportamientos y enfoques. Y también, naturalmente, un profundo sexismo. En una asamblea en la Universidad de Washington, un miembro de la SDS, explicando cómo los estudiantes universitarios blancos estaban construyendo relaciones políticas con los pobres blancos, declaró cándidamente que "ir a follarse juntos a una pava" representaba un instrumento útil de politización. La politización de la pava evidentemente no era tomada en consideración.

El estallido y el crecimiento del movimiento contra la guerra de Vietnam no facilitó una afirmación del papel de las mujeres en su seno. Ya que las mujeres no estaban sujetas al reclutamiento forzoso, en el centro de las movilizaciones que se propagaron en los campus estuvieron los hombres que rechazaban la leva y a quienes las mujeres debían limitarse a ofrecer su apoyo.

En 1967, el movimiento negro fue una vez más fuente de inspiración para las feministas. En ocasión de una conferencia nacional celebrada en el mes de agosto, la *National Conference for New Politics* (NCNP), en la que tomaron parte 2.000 activistas pertenecientes a casi 200 organizaciones, los delegados negros ostentaron una cuota del 50% en las comisiones y las votaciones. En ese momento, también las mujeres defendieron la misma reivindicación: una cuota del 51%, al representar el 51% de

la población. Mientras la reivindicación de los delegados negros fue finalmente aceptada, la de las mujeres fue simplemente ridiculizada y no se les consintió ni tan siquiera tomar la palabra para discutir la cuestión. Cuando cinco mujeres intentaron ocupar el estrado para tomar la palabra, el hombre que presidía la asamblea dio un manotazo a una de ellas, diciendo: "cálmate, muchachita, tenemos cosas más importantes que discutir que los problemas de las mujeres". La muchachita era Shulamith Firestone.

A dondequiera que se dirigieran, las miles de mujeres norteamericanas comprometidas en los movimientos por los derechos civiles, en los movimientos estudiantiles, en el movimiento contra la guerra, se tropezaban con el mismo sexismo. El sarcasmo, el escarnio, el abierto desprecio del que eran objeto cuando buscaban avanzar reivindicaciones y proponer reflexiones desde el punto de vista de su opresión específica como mujeres habría tenido finalmente una única salida: el divorcio definitivo entre el movimiento feminista y los demás movimientos.

Mientras el movimiento contra la guerra entraba en reflujo a principios de los años setenta, el movimiento estudiantil se desintegraba y el "black power" era lentamente diezmado por una represión policial sin apenas precedentes, nacía y se afirmaba el movimiento feminista americano y empezaban a publicarse los textos fundamentales del feminismo radical. Uno de ellos fue *La dialéctica del sexo* de Shulamith Fireston.

La práctica del separatismo en Estados Unidos no coincidió solo con el divorcio de las organizaciones mixtas del movimiento estudiantil y obrero, sino también con las de la clase obrera misma y, por consiguiente, de las mujeres de esta clase. El nuevo feminismo radical se difundía esencialmente entre la pequeña burguesía intelectualizada y las clases medias, a través del nacimiento de una miríada de pequeños grupos, que en la mayor parte de los

casos se dedicaron a la práctica de la autoconciencia. De hecho, el centro de gravedad se había desplazado hacia el recorrido necesario para reconocer y luego liberarse de los condicionantes masculinos más profundamente enraizados, sobre el análisis de las propias relaciones personales, familiares, sexuales... a partir de la convicción de que la emancipación y la transformación personal eran el presupuesto para un cambio más general.

Si en Estados Unidos las mujeres comprometidas en los movimientos debieron hacer frente al sexismo imperante en las organizaciones de la Nueva Izquierda, en Italia y en Francia se encontraron entre la espada y la pared. Por un lado, como sus compañeras estadounidenses, descubrieron muy pronto que los movimientos de los años sesenta y setenta querían subvertirlo todo salvo las relaciones de género. Por otro lado, los partidos comunistas francés e italiano llevaban adelante una política conservadora y sofocante sobre todo lo que hiciera referencia a la autodeterminación de la mujer y a su libertad.

En Francia, en el seno del MLF se configuraron casi de inmediato tres tendencias distintas. La primera, *"Psychanalise et Politique"* (*Psych et Po*), animada por Antoinette Foque, recurrió ampliamente al psicoanálisis para elaborar una teoría basada en una versión esencialista de la "diferencia" que se derivaba de las características sexuales de las mujeres. A partir de este punto de vista el grupo rechazó reconocerse en la historia del feminismo, que antes que poner en cuestión la falocracia, había intentado asimilar las mujeres a los hombres, y propuso una política separatista que rechazaba cua lquier acción conjunta y cualquier alianza, incluso sobre temas como el aborto. Las otras dos corrientes fueron la de las feministas radicales, cuya principal teórica fue Christine Delphy, quien aplicaba la noción de explotación a las relaciones entre hombres y mujeres e identificaba en el patriarcado

al enemigo principal, y la corriente "feministas lucha de clases", constituida sobre todo por activistas que participaban también en las organizaciones mixtas de la izquierda revolucionaria o en el sindicato.

En 1972 el grupo *du Jeudi*, decidió romper con *Psych et Po*, al no compartir ya el sectarismo que lo caracterizaba y buscando tejer alianzas con las demás corrientes feministas. El conflicto prosiguió a lo largo de los años setenta y explotó cuando *Psych et Po* intentó apropiarse sin éxito de la sigla MLF.

El debate en el seno del MLF sobre el tipo de relación a mantener, o no, con las organizaciones mixtas de la izquierda fue ciertamente uno de los más encendidos y de los más complejos y constituyó un elemento de división y una dificultad en el seno del movimiento. Las feministas procedentes de las organizaciones mixtas y que se reconocían en la corriente "feministas lucha de clases", buscaron durante mucho tiempo desarrollar un papel de comunicación y mediación entre el movimiento feminista y sus organizaciones. Para ello tuvieron que enfrentarse, por lo demás, al sexismo y a las resistencias en los grupos de la izquierda revolucionaria, poniendo en cuestión los mecanismos de funcionamiento, las prácticas, las mentalidades e imponiendo la integración de la perspectiva de género en los análisis que se hacían. No era un trabajo fácil, ya que, de todos modos, la resistencia fue pertinaz y la acusación hecha al feminismo de contribuir a la división del movimiento obrero y de llevar a cabo una política pequeño-burguesa —basada por ejemplo en la importancia atribuida a lo personal y a la coherencia entre lo personal y lo político— era un recurso que siempre estaba al alcance de la mano.

En Italia, el conflicto fue todavía más explosivo, ya fuera porque la influencia del feminismo radical separatista fue inmediatamente mucho más fuerte y determinó desde

los orígenes el desarrollo futuro del movimiento separatista, ya fuera porque el sexismo de las organizaciones de la Nueva Izquierda estaba todavía más tenazmente arraigado y la reacción ante el naciente movimiento feminista era todavía más hostil.

Los escritos de Carla Lonzi, y en primer lugar el manifiesto *Escupamos sobre Hegel*, en gran sintonía con los del feminismo radical estadounidense de Shulamith Firestone, fueron los textos fundadores del nuevo feminismo italiano. En estos textos se consumaba la ruptura neta con la historia del movimiento obrero y con su teoría. En el estilo aforístico de *Escupamos sobre Hegel*, Marx, Engels y Lenin eran liquidados como portadores de una cultura profundamente patriarcal y machista y como los antecesores de lo que posteriormente sería la política conservadora y antifeminista de los partidos comunistas burocratizados. Como escribe Carla Lonzi en el prólogo de 1974 a *Escupamos sobre Hegel* y *mujer clitorica y mujer vaginal*: "He escrito *Escupamos sobre Hegel* porque me ha turbado mucho comprobar que casi la totalidad de las feministas italianas daba más crédito a la lucha de clases que a su propia opresión [...] Las mujeres mismas aceptan considerarse "segundas" si quien las convencía parecía merecerles la estima del género humano: Marx, Lenin, Freud y todos los demás". Contra la igualdad de los sexos, denunciada como instrumento de opresión y de aniquilación de la diferencia, a través del cual era enmascarada la inferioridad de la mujer, Carla Lonzi y su grupo propusieron, siguiendo la estela del feminismo norteamericano, el redescubrimiento de la diferencia, de una diferencia auténtica que se buscaba en la dimensión existencial más que en la política.

El feminismo separatista criticó no solo cualquier relación de colaboración o alianza con organizaciones mixtas, sino también cualquier política que reprodujera las

formas masculinas o que comportase cualquier compromiso con las instituciones masculinas. Sobre la cuestión del aborto, por ejemplo, el grupo de Carla Lonzi asumió una posición de oposición, denunciando el aborto como una violencia ulterior sobre el cuerpo de la mujer añadida a la violencia intrínseca al coito y al placer masculino. Esta hostilidad se extendía también a las manifestaciones en la calle en defensa del aborto, denunciadas como formas masculinas de participación política, en las que las feministas aceptaban ser subordinadas a modelos masculinos, justo en el momento en el que tenían la ilusión de desempeñar un papel de protagonistas.

Por otro lado, las organizaciones mixtas de la Nueva Izquierda se mostraban de todo menos inclinadas a asumir la organización autónoma de las mujeres de los movimientos, cansadas de ser relegadas al papel de "ángeles del ciclostil". El símbolo de este conflicto y de este divorcio fue sin duda representado por el incidente de diciembre de 1975. De hecho, el 6 de diciembre se había convocado una manifestación por el aborto, que, por decisión de los movimientos feministas, debería haber sido no mixta. *Lotta Continua*, la mayor organización de la Nueva Izquierda italiana, decidió no respetar la decisión de las organizadoras y, con su servicio de orden, se enfrentó con el servicio de orden de la manifestación intentando imponer la participación mixta de la organización, con sus símbolos y su pancarta. Este incidente tuvo un eco extraordinario y agravó las tensiones que ya se habían creado en el seno de la organización, también tras la radicalización feminista de sus activistas, que empezaron a poner en cuestión las modalidades de funcionamiento interno. Finalmente, las tensiones explotaron en el congreso de Rimini del año siguiente, en el que la organización, machacada por los conflictos entre los jóvenes, las mujeres y el servicio de orden, decidió de hecho autodisolverse.

Mientras tanto, otros grupos mixtos, entre los que estaba "*Il Manifesto*", sufrían un goteo de militantes debido a la partida de mujeres, que se unían al movimiento feminista separatista.

El enésimo conflicto se reproducirá también en el movimiento del 77, en el cual jugó un papel determinante el área de la autonomía, que tenía una posición de neta oposición respecto a la organización autónoma de las mujeres, acusadas de llevar la división a la clase. Así pues, a lo largo de ese año, se repitieron episodios de ataques organizados por la autonomía contra las manifestaciones separatistas. El 26 y 27 de febrero ya se había consumado una primera ruptura, en ocasión de la reunión de la coordinación nacional de los estudiantes universitarios, en Roma.

Una asamblea abarrotada degeneró al final en un caos en el que los conflictos se resolvían en la mayoría de los casos con pitidos, coros y eslóganes. El 27 de febrero algunos grupos feministas decidieron pues abandonar la asamblea denunciando "el alucinante clima de violencia y prevaricación, que no permite expresar los contenidos del movimiento".

Todavía en ese año se consumó una división ulterior en el seno del movimiento feminista, con el abandono de los colectivos feministas por parte de las lesbianas, quienes, denunciando la heteronormatividad también imperante en el movimiento feminista y la imposibilidad de tener un papel de visibilidad en tanto que lesbianas en su seno, dieron vida a los primeros colectivos separados de lesbianas: "*Rifiutare*", "*Artemide*" e "*Identità negata*" en Roma, "*Donne omosessuali*" en Milán, "*Brigate di Saffo*" en Turín. El naciente movimiento lésbico empujó en muchos casos a la instancia separatista hasta sus consecuencias más extremas, desplazándola de un plano exclusivamente político al plano de las relaciones

interpersonales y denunciando la contradicción en la que se movían las feministas separatistas heterosexuales, quienes, mientras denunciaban el dominio patriarcal, seguían teniendo relaciones sexuales con los hombres, aceptando de hecho una componente de vejación y de dominio.

El feminismo radical estadounidense también ejerció una influencia importante sobre el movimiento feminista inglés, a pesar de que el contexto y las relaciones tradicionales entre movimiento feminista y movimiento obrero fueran más bien distintos respecto a Estados Unidos o a países con una fuerte presencia de los partidos comunistas. En muchos aspectos las reivindicaciones del movimiento feminista coincidieron inicialmente con las de los sindicatos y se correspondían con las necesidades de las mujeres obreras. Sin embargo, conforme se afirmaba la influencia del feminismo radical, crecía también la separación del movimiento feminista, acentuada por la dificultad de comunicación entre las mujeres de la clase obrera, organizadas en los sindicatos, y las mujeres del movimiento feminista, en su mayor parte trabajadoras intelectuales. En esta dificultad, al menos en el caso inglés, operó también una cierta resistencia de las mujeres de la clase obrera respecto ante, por ejemplo, las nuevas prácticas introducidas por el feminismo, como la autoconciencia de grupo, y la atención prestada a las cuestiones ligadas a la esfera privada.

Mientras entre 1970 y 1974 estallaban las luchas obreras, se empezó a difundir y a afirmar también el movimiento feminista, en particular bajo las formas que tomaba prestadas del americano. De hecho, la primera organización en ser constituida fue el *Women's Liberation Workshop*, que se estructuró como una red de pequeños grupos. En febrero de 1970 tuvo lugar la primera *National Women's Liberation Conference*, en Oxford, con la participación de casi 600 mujeres procedentes en su mayor parte de los

colectivos feministas, pero también de algunos grupos de la Nueva Izquierda: en esta conferencia nació una red estable de colectivos, que se dotó también de una coordinación nacional.

Si en ocasión de la manifestación del día de la mujer, el 6 de marzo de 1971, en Londres y Liverpool, la *National Women's Liberation Conference* salió a la calle con cuatro reivindicaciones fundamentales (paridad de salario, iguales oportunidades de estudio y de trabajo, contracepción y aborto libres, guarderías gratuitas las 24 horas del día), en los años sucesivos ésta amplió progresivamente las propias consignas, añadiendo a las económicas y a las relativas al aborto y a la contracepción, también otras que ponían en el centro la oposición al dominio masculino y a las estructuras a través de las cuales se ejercía, con un fuerte acento en los aspectos relacionales e interpersonales de dicho dominio.

En 1975, la *National Women's Conference* añadió finalmente entre sus reivindicaciones el fin de cualquier discriminación de las lesbianas y el derecho de las mujeres a definir su propia sexualidad.

En el otoño de 1970 nació el *Gay Liberation Front* (GLF) en Londres, que el 28 de agosto de 1971 organizó una primera manifestación de 2.000 personas. En 1972 las mujeres decidieron abandonar el GLF, denunciando las actitudes sexistas y machistas de los hombres en su seno.

Si bien el divorcio ya se había consumado, los sindicatos y el movimiento feminista consiguieron colaborar hasta cierto punto a propósito de la campaña en defensa del aborto legal, lanzada en 1975 contra una propuesta de enmendar la ley del aborto, que se proponía de hecho desnaturalizarla sin atacar directamente sus principios fundamentales. La campaña organizó una manifestación en junio de 1975, en la que tomaron parte mujeres y hombres. La proposición de las enmiendas jamás se aprobó,

pero sólo se trataba del primero de una serie de ataques. Una segunda propuesta de ley de 1976 intentó restringir el breve plazo en el que estaba permitido recurrir al aborto. En este caso también se lanzó una campaña con la participación de miles de personas.

Tras el fracaso de esta segunda tentativa de contrarreforma, en 1979 se presentó otra propuesta de ley, tras la elección de un nuevo gobierno Tory. En esta ocasión la Confederación sindical (TUC) adoptó una resolución inspirada en un documento de la Conferencia de las mujeres del sindicato y convocó una manifestación de masas, en la que participaron 80.000 personas. Esta tentativa conservadora también fracasó.

CAPÍTULO 3
LAS PELIGROSAS RELACIONES ENTRE GÉNERO Y CLASE

3.1. Érase una vez…

¿Érase una vez la mujer? La respuesta a la pregunta y la pregunta misma son cualquier cosa menos evidentes, si bien es verdad, como escribe Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, que mujer no se nace, sino que se hace. Con esta afirmación, destinada a tener una fuerte influencia en la teoría feminista de la segunda oleada, de Beauvoir pretendía subrayar el carácter social, histórico y culturalmente construido de la "mujeridad".

Es decir que lo que hace la "mujeridad" de una mujer es la educación recibida, las prohibiciones, las prescripciones normativas, los condicionantes que desde el nacimiento recibe la que está destinada a convertirse en "mujer". La "mujeridad" de la mujer muta posteriormente por efecto de una opresión y de una exclusión del poder y de la participación en la esfera de la cultura y en particular de su producción, supuestamente por causas que le son propias. Ya que son los hombres los que históricamente han escrito, compuesto música, pintado, predicado, gobernado, etc., no existe una definición de la mujer y de lo que se supone que debe ser su esencia que no sea un producto a su vez de este monopolio masculino y de una paralela exclusión sistemática de las mujeres. Éstas "son" lo que los

hombres han decidido que fueran, en una fantasmagoría de definiciones contradictorias y siempre entrelazadas: santa y puta, mujer devota y amante voluptuosa, ángel del hogar y compañera infiel, madre acogedora y arpía… Todas estas distintas características atribuidas a la mujer, concebida siempre como "lo otro", las positivas a la par que las negativas, se vuelven funcionales para su exclusión del poder. Son la marca que se lleva adosada y que no justifica o vela la opresión, a través de un proceso de naturalización en virtud del cual la mujer es encadenada a su fisiología, volviéndose prisionera de su útero.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir se limita a constatar que la exclusión y la opresión sistemática de la mujer, y por consiguiente la creación de la "mujeridad" por parte de los hombres, siempre han existido. El presupuesto de este punto de vista se busca en algunas obras que, en los años cincuenta y sesenta, marcaron de un modo decisivo el estudio antropológico y tuvieron una influencia importante en Lacan y, a través de él, sobre la que será posteriormente la teoría feminista de inspiración lacaniana o "*French Feminism*": se trata de los ensayos de Claude Lévi-Strauss, en particular de *Antropología estructural* y de *Estructuras elementales del parentesco*. Inspirándose en, y aplicando a los estudios etnológicos, el estructuralismo lingüístico de De Saussure, Lévi-Strauss elaboró una teoría del nacimiento de la cultura basada en la estructura, invariable y universal, del intercambio. El intercambio es, de hecho, el instrumento a través del cual los hombres se liberan de la naturaleza e inauguran, en oposición a ésta, la cultura y, por tanto, la sociedad. Ahora, el intercambio encuentra la propia estructura elemental en el intercambio de mujeres. En otros términos, la sociedad y la cultura tienen su punto de inicio donde los hombres empiezan a intercambiar a las mujeres y,

por tanto, cuando un hombre recibe una mujer de otro hombre. En este marco encuentra su explicación el tabú del incesto, en la medida en que sólo a través de la prohibición del aparejamiento entre consanguíneos es posible introducir la exogamia y, por consiguiente, el intercambio de mujeres entre grupos diferentes. La misma división sexual del trabajo es un instrumento que sirve para crear un estado de dependencia recíproca entre los sexos, con el fin de garantizar la reglamentación del incesto y el intercambio de mujeres. Esto último representa, por lo demás, una "estructura" en sentido propio (es decir, en el sentido estructuralista), en cuanto constituye un hecho universal constatable en prácticamente todas las sociedades humanas.

¿Cuáles son las consecuencias de esta teoría? La primera es que, en la oposición entre naturaleza y cultura y en la inauguración de la sociedad, los hombres desarrollan un papel activo, mientras que las mujeres se limitan a construir el objeto pasivo del intercambio y el trámite de la relación entre hombre y hombre. La sociedad es, por tanto, una creación masculina y tiene una naturaleza masculina. La segunda es que la subordinación de la mujer, así como la oposición de los binomios actividad/masculino – pasividad/femenino, es tan antigua como la sociedad misma. Por un lado siempre ha existido, justamente porque la creación de la sociedad es fundamentalmente un asunto de hombres y, por otro, ha representado un tránsito necesario para el nacimiento de la cultura en oposición a la naturaleza, puesto que sin intercambio de mujeres aquélla no habría sido posible.

En la afirmación de Simone de Beauvoir de que "éste siempre ha sido un mundo de hombres" resuena la tesis de Lévi-Strauss según la cual la relación recíproca instituida por el matrimonio no se da entre hombre y mu-

jer, sino entre hombre y hombre por intermediación de la mujer. Así pues, la mujer siempre habría estado oprimida, vinculada por su papel reproductivo a una condición de inferioridad biológica respecto al hombre a causa de los embarazos continuos que la hacían más débil frente a un mundo hostil y que la excluían de los ámbitos más creativos y más prestigiosos de la producción.

La tesis de Lévi-Strauss, lejos de ser demostrada por los estudios etnográficos de campo, fue en buena medida revisada y criticada por el propio Lévi-Strauss y superada en las décadas posteriores por nuevos desarrollos de la investigación antropológica. A pesar de ello, ha seguido ejerciendo una influencia formidable fuera del ámbito de la antropología, sobre todo por medio de la aplicación de un enfoque estructuralista y en particular de una concepción estructuralista del tabú del incesto en el psicoanálisis.

En este marco, la respuesta a la pregunta "¿érase una vez la mujer?", o mejor dicho: "¿siempre ha existido la mujer?", ciertamente es que *sí*, desde el momento en que por definición la estructura se sustrae al cambio histórico y social para afirmarse en su universalidad e invariabilidad. Apoyando la idea de que la opresión de las mujeres siempre había existido, se avanzaron teorías distintas que han comprendido tanto a la biología como a la psicología.

Las causas aducidas han sido siempre las más diversas: la diferencia de talla y el dimorfismo que caracteriza a todos los primates, el instinto de los hombres de apropiarse de, y de controlar la, función reproductiva de las mujeres, la agresividad y la voluntad de poder que representaría una característica esencial de los hombres…

Este tipo de explicaciones han sido puestas en cuestión por algunos antropólogos y sociólogos de inspiración marxista partiendo de otra hipótesis de investigación, la de que la opresión de las mujeres no ha existido siempre,

sino que se afirmó a consecuencia de una serie de complejos procesos sociales. La tentativa de ligar la afirmación del dominio masculino al nacimiento de las sociedades de clase y de la propiedad privada y a la superación de la sociedad de linaje se había operado mucho antes que Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

El linaje es un grupo fundamental de parentesco que reúne a todos los descendientes de un antepasado común conocido según las líneas de descendencia, que pueden ser patrilineales o matrilineales: en el primer caso, la línea es masculina y los hijos pertenecen al clan del padre, mientras que en el segundo es femenina y los hijos pertenecen al clan de la madre. Las sociedades de linaje son aquellas en las que el linaje representa la estructura social fundamental y en las que, por consiguiente, las relaciones sociales se articulan según las líneas y las relaciones de parentesco.

En lo que respecta al análisis de las sociedades de linaje y de los lazos matrimoniales, Engels se basó en buena medida en dos autores: Bachofen y su teoría de la existencia de un matriarcado originario, ulteriormente suplantado por el patriarcado, y Henry Morgan, autor de *Ancient Society*, obra que fundó de hecho la antropología evolucionista.

La escasez de materiales a disposición de Engels y el estado todavía embrionario de la investigación etnológica explican muchos de los errores factuales contenidos en su ensayo. Engels ligaba la mutación en la condición de la mujer y su "derrota" histórica a dos procesos: la afirmación progresiva de la propiedad privada individual —contra la propiedad colectiva de la *gens*— y el paso de los matrimonios de grupo al matrimonio monogámico. El derrocamiento del matriarcado y de la descendencia matrilineal se habría debido a la voluntad de los hombres

de garantizar la herencia para los propios hijos, lo cual comportaba necesariamente un control de la facultad reproductiva de la mujer y la ruptura del lazo entre la mujer y su *gens* de procedencia.

Esta reconstrucción se basa en un mito y en una confusión. El mito es el del matriarcado, cuya existencia de hecho no se ha demostrado y, por consiguiente, es desmentida por la inmensa mayoría de los estudios antropológicos modernos. A pesar de ello, el mito del matriarcado originario ha jugado un papel no necesariamente negativo en el seno del movimiento feminista, contribuyendo en realidad a devolver a las mujeres confianza en sí mismas y en sus capacidades. La confusión se da entre matriarcado y matrilinealidad. La descendencia matrilineal no implica en sí misma un mayor poder de las mujeres o un papel y un prestigio más notables. A pesar de estos errores, lo que sigue siendo fecundo es el método que Engels intentaba aplicar a la comprensión de los orígenes y de las causas del dominio masculino. Se trata pues de reubicar este fenómeno en el seno del conjunto de relaciones sociales y de su evolución, partiendo de la consideración de que en la sociedad anterior a la división en clases los intercambios matrimoniales y los lazos de parentesco se identificaban con las relaciones sociales sin más. De hecho, es a través de aquéllos como se articulaban y se estructuraban las relaciones de producción y de distribución en el seno de un determinado grupo social. Así pues, las preguntas planteadas siguen siendo actuales. ¿Acaso las mujeres se encontraban ya en una condición de subordinación en las sociedades de cazadores-recolectores? ¿Qué mutaciones intervinieron en su estatus en concomitancia con fenómenos como el aumento de la producción de excedentes, la introducción de la horticultura, posteriormente de la agricultura y de la crianza, el nacimiento de la propiedad privada de la

tierra y de las primeras diferenciaciones sociales en el seno de los grupos?

Una antropóloga como Eleanor Burke Leacock ha dedicado años de investigación al intento de demostrar cómo la sociedad de cazadores-recolectores se caracterizaba generalmente por un igualitarismo substancial, no sólo entre los miembros masculinos de los diversos grupos, sino también entre los sexos. La división sexual del trabajo era presumiblemente mucho menos rígida de lo que se podría creer y no comportaba en si misma la institución de una jerarquía entre los sexos. Leacock muestra en sus ensayos el papel determinante jugado por el impacto del encuentro con los colonizadores occidentales sobre las sociedades de cazadores-recolectores, ya sea en el plano económico, alterando los equilibrios que permitían a las mujeres controlar la propia fuerza de trabajo y la propia producción, o bien en el plano cultural, introduciendo rigideces en las costumbres sexuales y en las relaciones matrimoniales antes inexistentes. En el caso de la población de los Montagnais-Naskapi do Labrador, estudiado por Leacock, los misioneros jesuitas trabajaron mucho con el fin de introducir virtudes anteriormente desconocidas como la obediencia y la subordinación de la mujer al marido.

Si bien es cierto que el impacto de la colonización puede explicar en buena medida porqué en sociedades de cazadores-recolectores antaño igualitarias se han instaurado relaciones jerárquicas y de dominio entre los sexos y que la influencia de sociedades en las que estaba más avanzado el proceso de diferenciación social ha jugado seguramente un papel en la difusión del dominio masculino también en otras sociedades, de todos modos la pregunta sigue siendo: ¿a qué se debe en general la instauración de una jerarquía entre los sexos?

La respuesta de Engels no es satisfactoria, puesto que, por un lado, hace referencia a un proceso de mutación de las relaciones sociales y las relaciones de producción, y, por otro, recurre en cambio a un presunto instinto de los hombres a perpetuar la propia herencia y, por consiguiente, a controlar la función reproductiva de las mujeres. Pero este instinto, ¿en qué se funda? ¿Es en virtud de este deseo innato de asegurarse una descendencia y la transmisión de la herencia a los propios hijos que los hombres quieren controlar la función reproductiva de la mujer o bien esta intención de control representa el efecto de un conjunto de fenómenos y procesos más complejos?

Stephanie Coontz, junto a otras y otros, ha intentado ofrecer una respuesta distinta explorando el nexo entre instituciones matrimoniales y producción. No el control de la función reproductiva de la mujer, sino el control de su fuerza de trabajo y su capacidad de producir un excedente en el seno de determinadas relaciones de producción y de una determinada división del trabajo constituye la razón de las transformaciones entre los lazos de parentesco y, por consiguiente, de las condiciones de la mujer.

En las sociedades de linaje, antes del nacimiento de las clases sociales, son de hecho las relaciones de parentesco las que organizan la producción y la distribución de bienes, sobre la base de la propiedad colectiva y de grupo. En las transformaciones operadas en este tipo de sociedad, *antes* del nacimiento de las clases propiamente dichas y de la aparición de la propiedad privada y del Estado, se origina la dominación masculina. La jerarquía entre los sexos y su aplicación a la división sexual del trabajo está por tanto en el origen de los procesos de diferenciación social que condujeron posteriormente a la constitución de las clases, para los cuales la jerarquización de las relaciones entre los sexos representaría una suerte de prototipo.

Desde el momento en que son las relaciones de parentesco las que organizan la producción, su análisis y el estudio de sus transformaciones son fundamentales para comprender, ya sea el papel de la mujer en la producción, ya sea la mutación operada en su estatus. Desde este punto de vista es central la noción, no de matrilinealidad, sino de matrilocalidad, puesto que el factor determinante es representado, no por reglas de descendencia, sino por las de *residencia*.

De hecho, en las sociedades matrilocales son los hombres quienes se casan en el grupo de parentesco de la mujer. Ello hace que el producto del trabajo de la mujer permanezca en el seno de su linaje, en el cual la mujer disfruta en general de una posición de colaboración y no de subordinación. El paso de la matrilocalidad a la patrilocalidad permitió a los hombres apropiarse del trabajo y del excedente producido por las mujeres, puesto que el matrimonio en el grupo parental del marido sitúa a la esposa en un contexto que le resulta extraño, en el que se encuentra falta de lazos parentales de protección. El producto de su trabajo ya no le pertenece ni a ella ni a su linaje, sino al del marido.

Las razones aducidas por la afirmación de la patrilocalidad contra la matrilocalidad son diferentes y el debate sigue abierto. Algunos se inclinan por la hipótesis de un conflicto perdido por las mujeres, del que se habrían conservado huellas en una serie de mitos pertenecientes a diversas sociedades, que narran una guerra entre hombres y mujeres o un reino del caos de las mujeres vencido posteriormente por el orden masculino. Otras, en cambio, como Stepnahie Coontz, se inclinan por la hipótesis de una dinámica compleja de desarrollo en la que vuelven a entrar factores distintos, entre los cuales se cuentan los problemas de la distribución del excedente, las razones simbólicas y religiosas en el seno de la comunidad, la

necesidad de la potenciación de la producción. Más allá de las diversas motivaciones aducidas, todas coinciden de todos modos en identificar en los mecanismos de la patrilocalidad el origen de la opresión femenina. A través de la patrilocalidad, los hombres se apropiaron del trabajo desarrollado por las mujeres, y la poligamia contribuyó a la diferenciación social entre los hombres. De hecho, tener más mujeres equivalía a la apropiación de mayor cantidad de fuerza de trabajo y, por consiguiente, a acumular mayor cantidad de excedente. Por lo demás, la coincidencia entre relaciones de producción y lazos de parentesco condujo a la correspondencia entre apropiación de la fuerza de trabajo femenina y acceso privilegiado a, y control de su, función reproductiva. De este modo, opresión económica y opresión sexual se superponían e interrelacionaban.

Este tipo de explicación pone el acento en tres elementos: 1) el hecho de que la opresión de las mujeres no ha existido siempre, sino que estaba ligada a los procesos de transformación social y de transición de las sociedades igualitarias de linaje a las sociedades de clase; 2) el hecho de que la división sexual del trabajo fuera en sus orígenes menos rígida de lo que se podría creer y no fuera en si misma una fuente de jerarquía entre los sexos: desde este punto de vista, el origen de la opresión de las mujeres no puede hallarse ni en su mayor sedentariedad respecto a los hombres (debida a su función reproductiva: parto, lactancia, cuidado de los hijos), ni en la menor importancia o en el menor prestigio del trabajo de recolección, de preparación de la comida o de producción artesanal de objetos respecto a la caza o la guerra; 3) en el hecho de que el origen de la opresión femenina son los elementos sociales y económicos, conectados a la producción, la apropiación y la distribución del excedente y de la fuerza de trabajo, los que juegan un papel determinante, y no los elementos biológicos. El elemento central es pues

el *tipo* de trabajo que desempeñan la mayor parte de las mujeres en esta sociedad, el trabajo de recolección, horticultura y preparación de la comida, que vuelve a los hombres económicamente dependientes del trabajo de las mujeres mucho más de lo que éstas puedan serlo de los hombres. Asumir el control de este trabajo equivale no solo a asegurarse el control de la producción de bienes de subsistencia, sino también a poder potenciar esta producción y asegurarse una acumulación de excedente.

3.2. La clase sin el género

¿Cuáles son las consecuencias de una hipótesis de investigación que intenta identificar los orígenes de la opresión femenina en un conjunto de fenómenos sociales y económicos, ligados al paso de la propiedad colectiva o de grupo a la propiedad privada, al aumento de la producción y a la dinámica de distribución y apropiación del excedente y al paso de la matrilocalidad a la patrilocalidad? Pensar que la opresión de las mujeres no ha existido siempre o que hunde sus raíces en razones biológicas o psicológicas, ¿significa necesariamente hacer de la opresión de género una opresión secundaria, jerárquicamente subordinada a la explotación de clase? ¿Significa negar su autonomía o especificidad? ¿O negar los aspectos del dominio masculino ligados al control de la función reproductiva de las mujeres, los aspectos psicológicos, la especificidad de la violencia basada en el sexo, la autonomía y la capacidad de persistencia adquirida por estructuras patriarcales como la familia, para ver solo el carácter económico de la opresión? O, en fin, ¿disolver la opresión de género en la explotación de clase?

Desde el punto de vista teórico, no hay necesidad alguna de llegar a conclusiones de este tipo. Sin embargo, la tendencia a crear jerarquías artificiales e inútiles entre

opresiones y explotaciones cuando habría sido necesario comprender las interconexiones recíprocas, la tendencia a pensar que la superación del capitalismo habría conducido a una natural y automática emancipación de las mujeres, la tendencia a ver la organización autónoma de las mujeres como una amenaza a la unidad de la clase, que supuestamente resolvería también mágicamente los problemas de la mujer, ha sido una constante en el movimiento obrero, contribuyendo de un modo decisivo al divorcio con el feminismo.

El optimismo con el que Engels señalaba que la participación de las mujeres en la producción constituía la llave a su emancipación ha sido desmentido por los hechos. Esto ciertamente no significa que Engels se hubiera equivocado al subrayar la importancia fundamental de la independencia económica de la mujer, condición *sine qua non* de su liberación. Ni que el incremento del empleo femenino registrado en este último siglo no haya modificado la condición de las mujeres de un modo sustancial, transformando también, por lo demás, las formas en que se articula la opresión de género. Sin embargo, las estructuras patriarcales se han demostrado mucho más resistentes y vivaces de lo previsto.

Pero también la simple y amarga constatación de la persistencia de la opresión de la mujer en las sociedades postcapitalistas (desde el bloque soviético hasta Cuba…) debería enseñar algo o cuanto menos plantear algunos interrogantes. La privatización de la esfera de la reproducción, esto es, del conjunto de la actividad que garantiza la reproducción física, mental y emocional de la fuerza de trabajo (comer, dormir, vestirse, lavarse, relajarse…), incentivada y utilizada por el capitalismo, ha potenciado enormemente los lazos familiares y ha vuelto difícilmente imaginable, y todavía más difícilmente aceptable, la socialización del trabajo reproductivo. Basta pensar en las

resistencias opuestas a menudo a las tentativas operadas en periodos revolucionarios de liberar a las mujeres del trabajo de cuidados, desplazándolo fuera de la familia, a través de la creación de comedores, lavanderías y guarderías colectivas.

La oposición entre público social y privado se articuló en torno a la línea de demarcación que separa la familia, lugar de lo privado por excelencia, del Estado, la sociedad y el mercado. La familia asumió por consiguiente el rol de lugar —a veces más imaginario que real— en el que expresar la propia forma de ser en oposición al mundo exterior de la explotación, la alienación, el embrutecimiento, la agresividad y la competitividad. Un ámbito en el que cultivar afectos y sentimientos imposibles en el exterior. Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1944 había intuido Marx esta alteración particular operada por el capitalismo: "Es por tanto la consecuencia el que el hombre (el obrero) solo se sienta libre en sus funciones animales, como comer, beber, procrear, y tanto más todavía al vivir en una casa y al vestirse; y en cambio sienta que no es más que una bestia en sus funciones humanas. Lo que es animal se vuelve humano, y lo que es humano se vuelve animal. Ciertamente, comer, beber y procrear son funciones totalmente humanas. Pero en esa abstracción, que le separa del resto de campos de la actividad humana y que hace que se conviertan en objetivo último y único, son funciones animales". En el contexto de esta alteración, la estructura familiar deja de representar la unidad de producción (excepto en algunos sectores de la producción, como la agricultura de base familiar) y es relegada a representar la esfera de una privacidad rígidamente separada de lo público. Ha perdido una función, pero ha adquirido otra que le confiere una potencia particular. Sería —y ha sido— un error clamoroso subestimar la naturaleza ideológica y la entidad del apego psicológico

a esta estructura y a sus dinámicas de funcionamiento, incluido el papel que en su seno se atribuye a la mujer, en la medida en que es quien desempeña gratuitamente la mayor parte, si no la totalidad, del trabajo reproductivo. Pensar que la lucha de clases pudiera resolver por si misma la cuestión, relajando mágicamente los lazos familiares y cambiando radicalmente su naturaleza, sin un análisis adecuado del problema, sin una puesta en cuestión de los roles sexuales y sin una politización específica de las mujeres, se desprende en el mejor de los casos de un optimismo ciego y, en el peor, de auténtica mala fe.

Lo mismo vale para la subestimación de los efectos del género, y de la jerarquía que éste comporta, sobre la clase y su politización. Pensar la clase solamente en masculino es equivalente en primer lugar a no entender, o a entender solo de un modo parcial, el modo en que funcionan y se estructuran las relaciones de producción y explotación y, por consiguiente, a no comprender o comprender de un modo parcial cómo funciona el capitalismo. En segundo lugar, a no entender cómo la opresión de género ofrece un poderoso instrumento de división de la clase, de creación de jerarquías en su seno y de control ideológico. Con la misma ceguera, el movimiento obrero tampoco ha entendido durante mucho tiempo cómo operaban en este sentido las opresiones raciales y étnicas y no ha proporcionado ni análisis adecuados ni respuestas políticas satisfactorias.

3.3. El género como clase

Si bien la perspectiva de una clase sin género ha representado uno de los límites principales de buena parte del movimiento obrero y de la tradición marxista, el feminismo materialista y el obrerista han intentado repensar la relación entre clase y género desde un punto de vista radicalmente diferente: el del género como clase.

Los análisis llevados a cabo en los años setenta por teóricas como la francesa Christine Delphy, fundadora del feminismo materialista, y las italianas Alisa Del Re y Mariarosa Della Costa, los principales referentes del feminismo obrerista, concuerdan sobre algunos elementos comunes de análisis de la naturaleza del trabajo doméstico desarrollado por las mujeres en el seno de la familia. En ambos casos se habla de explotación del trabajo reproductivo desarrollado por las mujeres, al que se le atribuye una naturaleza productiva en el sentido marxista. Contradiciendo al marxismo ortodoxo, acusado de subestimar la función del trabajo reproductivo y de negar su papel productivo, según esta interpretación, el trabajo doméstico produce mercancías y por consiguiente valor. Nos encontraríamos pues ante un trabajo productivo, pero que no es retribuido a la mujer que lo desempeña. La distinción entre opresión (aplicada al caso de las mujeres) y explotación (relativa a la clase y a las relaciones entre clases) no tendría pues ningún sentido desde el momento en que las mujeres no se limitan a ser oprimidas, sino que son explotadas, esto es, trabajan produciendo un plusvalor que es apropiado por otros.

En efecto, para las feministas obreristas, cuando Marx afirmaba en *El Capital* que en el valor de la fuerza de trabajo está contenido también el valor de las mercancías necesarias para su reproducción (vestido, comida, alojamiento…), falta, sin embargo, tomar en consideración un valor ulterior, el del trabajo de cuidados, necesario para que el obrero pueda disfrutar de estas mercancías. Como escribe también Christine Delphy, no resulta en efecto que cerdo y patatas se consuman crudas, con tanto pelo y tanta piel, inmediatamente, tras su adquisición o su producción. Entre la adquisición o la producción de la mercancía cerdo o de la mercancía patata y su consumo se inserta el trabajo de preparación y cocción, que transfor-

ma estas mercancías de tal modo que sean fungibles. Del mismo modo se presume que la ropa, tras ser adquirida o vestida, también se lava periódicamente e incluso se plancha y se remienda. Ahora bien, lo que el feminismo materialista y el obrerista reprochan al marxismo es no considerar trabajo productivo el trabajo que se realiza entre las paredes del hogar, en una condición de aislamiento.

Como demostración del hecho de que se trata de un trabajo productivo, que no produce solo valores de uso, como pretendería el marxismo ortodoxo, ambas corrientes citan los casos en los que una serie de servicios garantizados por el trabajo doméstico son abiertamente producidos e intercambiados como mercancías. En efecto, una comida puede ser preparada en casa, pero también puede ser consumida rápidamente en un restaurante: en este caso, al valor de la mercancía comida se le añade también el valor relativo a su preparación. Lo mismo se puede decir de los servicios de lavandería, o de limpieza o incluso del cuidado de los niños que se hace en las guarderías o por parte de canguros y, obviamente, también del cuidado de los ancianos y de los enfermos. El hecho de que, cuando no tienen lugar entre las paredes del hogar, toda esta serie de servicios pueden ser producidos e intercambiados como una mercancía demuestra que en la naturaleza del trabajo de cuidados llevado a cabo por las mujeres en el seno de la familia no existe nada que pueda justificar su consideración como trabajo no productivo. El único motivo por el que es considerado de este modo es que no es retribuido: su gratuidad o aparente gratuidad oculta su verdadera naturaleza.

Las analogías entre feminismo obrerista y feminismo materialista se detienen aquí: las consecuencias que se extraen de la consideración de la naturaleza productiva del trabajo doméstico son, de hecho, opuestas.

Para las feministas obreristas es el capitalismo el que ha transformado el papel y la estructura de la familia, creando la familia nuclear, hasta el punto de negar su papel como unidad productiva y relegar a la mujer a una posición subordinada y a un rol de reproducción de la fuerza de trabajo. El capitalismo, excluyendo tendencialmente a las mujeres de la producción fuera de la familia y atribuyendo al hombre un salario suficiente para mantenerse tanto él mismo como a su mujer y a sus hijos, cargando de este modo con la responsabilidad de la supervivencia económica de la familia entera, se garantiza que el mucho más oneroso trabajo de reproducción de la fuerza de trabajo sea desempeñado por las mujeres entre las paredes del hogar.

En efecto, una socialización total de este trabajo requeriría de unos costes y una inversión tecnológica mucho más elevados de lo necesario, al poder apoyarse actualmente en el trabajo de las mujeres. De este modo, el contrato de trabajo estipulado por el capitalista con el obrero en calidad de "padre de familia" vincula también a los demás miembros de la familia. Es a la vez contrato de trabajo y "contrato sexual", que otorga a los hombres acceso libre al cuerpo de las mujeres y de sus hijos.

En virtud de este contrato, para el cual una esclavitud no asalariada (la de las amas de casa y en general de las mujeres que desarrollan trabajo doméstico) sirve para la reproducción de la esclavitud asalariada (la de los obreros hombres y mujeres), las mujeres se convierten en parte integrante de la clase obrera, incluso cuando no están directamente empleadas. Sufren junto a sus maridos, hijos y padres la explotación capitalista y producen valor, al producir la mercancía fuerza de trabajo. Sobre la base de este análisis, las feministas obreristas se concentraron en la reivindicación de un salario para la retribución del trabajo doméstico, y todo ello para que el trabajo reproduc-

tivo de la fuerza de trabajo fuera reconocido abiertamente como trabajo productivo y dejara de ser retribuido por vía indirecta, a través del salario del marido.

Las conclusiones de Delphy son más o menos opuestas. Al contrario que las feministas obreristas, para Christine Delphy no es el capitalismo el que se apropia del trabajo doméstico, en la medida en que éste no saca ciertamente provecho de los beneficios, sino los hombres. El beneficiario directo del trabajo reproductivo/productivo de la mujer es su pariente hombre (marido, padre, hermano) o su cóñuge. Junto al modo de producción capitalista existe otro, generalmente no reconocido como tal, es decir el modo de producción patriarcal. Este último determina las relaciones de producción entre hombres y mujeres y se basa en la apropiación integral por parte de los hombres del trabajo doméstico de las mujeres. En el seno de esta relación de producción, hombres y mujeres constituyen dos clases antagonistas y ligadas por una relación de explotación, desde el momento en que son los hombres los que explotan el trabajo de las mujeres. Desde este punto de vista, pensar que la ama de casa forma parte de la clase del marido se deriva simplemente de la asunción acrítica de un punto de vista patriarcal, dirigido a ocultar las relaciones de explotación y servidumbre que ligan y contraponen a hombres y mujeres.

Todas las mujeres, en virtud de su trabajo doméstico, que puede adoptar formas muy distintas en función de la clase social a la que pertenezca su marido o su padre, sean éstos Bill Gates o el empleado del charcutero, son miembros de una misma clase y padecen la misma explotación.

El capitalismo contribuye ciertamente a mantener con vida el modo de producción patriarcal a través de sus mecanismos de exclusión de la mujer de la produc-

ción y de jerarquización de la fuerza de trabajo. Desde el momento en que las mujeres son discriminadas por las reglas que organizan la herencia y la sucesión patrimonial en sentido lato y son, o bien directamente excluidas del mundo productivo, o bien constantemente amenazadas de despido —son, generalmente, las primeras en perder su puesto de trabajo en caso de crisis, por poner un ejemplo—, o infraremuneradas, la única solución que se les ofrece es a menudo la del matrimonio. Sin embargo, a través del matrimonio, éstas entran en una suerte de contrato de servidumbre en relación con el marido, puesto que intercambian su propio trabajo a cambio de ser mantenidas por él en especie, y no a cambio de un salario, exactamente del mismo modo en que funcionaba la esclavitud.

Las consecuencias políticas de ambos enfoques de la cuestión del trabajo doméstico y del papel de la mujer en la familia son evidentemente muy diferentes. En el primer caso, lo que se pretende subrayar es que las mujeres sufren las misma explotación que los hombres y, por consiguiente, comparten con ellos un enemigo común: el capitalismo. Las amas de casa de la clase obrera forman parte de pleno derecho de su clase, puesto que desarrollan un trabajo productivo absolutamente central para la reproducción social del capital y contribuyen a la valorización de las mercancías desempeñando un papel muy específico en la división capitalista del trabajo.

Este tipo de enfoque, al haber puesto acertadamente el acento en las lagunas de la teoría marxista respecto al análisis del papel del trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo y al haber subrayado correctamente la centralidad de este aspecto para una plena comprensión de los mecanismos de funcionamiento y reproducción social del capital, ha operado una serie de malabarismos para concluir posteriormente en una propuesta política poco

eficaz. Naturalmente, es cierto que el trabajo reproductivo contribuye indirectamente a la valorización de las mercancías. Un trabajador o una trabajadora producen una mercancía (que sea material o inmaterial tiene poca importancia), gastando durante esta actividad productiva energías mentales, físicas y emotivas que deber ser regeneradas. Si estas energías no son regeneradas, la fuerza de trabajo no puede ser vendida como mercancía y, por consiguiente, no puede producir valor. Sin embargo, afirmar que el trabajo doméstico produce valor equivale a despreciar lo que debería ser el aspecto esencial para comprender la naturaleza y el modo mediante el cual el capitalismo ha transformado la familia. De hecho, el punto fundamental es que este trabajo reproductivo sucede *fuera* del mercado, no es una producción de mercancías, no es una producción destinada al intercambio, y no lo es precisamente porque el capitalismo, por un lado, ha sustraído a la familia el rol de unidad productiva, y, por otro, ha hecho que el trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo tuviera lugar en la mayoría de casos en la familia, separándolo del proceso de producción y de circulación de mercancías.

En la práctica, este aspecto es substancialmente ignorado por Christine Delphy, como si la cuestión se refiriera a la *naturaleza* de los servicios ofrecidos por el trabajo de cuidados en lugar de su inserción o no en el proceso de producción y circulación de las mercancías. Está claro que, en si mismo, cocinar o limpiar son servicios que pueden ser vendidos como mercancías y que no hay nada en su *naturaleza* que justifique el hecho de que sean ofrecidos de forma gratuita. Pero la cuestión es que en el seno de la familia precisamente *son* ofrecidos de un modo gratuito, son por tanto sustraídos a la esfera del intercambio, no son producidos ni intercambiados como mercancías y, así pues, no existe producción de valor.

Una mercancía es una *cosa*, pero lo que hace que una mercancía sea tal no es la naturaleza de la cosa en cuestión; que sea una pera o un software no tiene la menor importancia: es su *forma*, es decir, la forma en que es producida e intercambiada.

La insistencia en el carácter productivo del trabajo doméstico ha puesto ciertamente de relieve su importancia, contra la subestimación a la que estaba sometido, y puede tener una cierta eficacia performativa. El problema es que en ambos casos crea confusiones analíticas que tienen consecuencias políticas. En el primer caso, la conclusión lógica es que este trabajo debe ser retribuido y la reivindicación política que se deriva de ello es la del salario para las amas de casa. Sin embargo, esta reivindicación, lejos de poner en cuestión la división sexual de los roles, la refuerza, contribuyendo a mantener a la mujer entre las paredes del hogar y por tanto a aislarla de la producción y de una vida social más rica. Por lo demás, la propuesta del salario para las amas de casa era entendida como una recompensa por la producción de una mercancía (es decir, la fuerza de trabajo). En realidad, el trabajo de las amas de casa se mantiene en el ámbito de la reproducción de las condiciones necesarias para que la fuerza de trabajo pueda presentarse en el mercado como mercancía. Así pues, más que de salario, debería hablarse de renta. Desde este punto de vista, se nota una cierta continuidad en la elaboración post-obrerista con la renta de ciudadanía o de existencia [renta básica] y, por consiguiente, vuelve a plantearse el mismo problema: las propuestas de renta, de hecho, no atacan los mecanismos fundamentales de la explotación capitalista y no ponen en cuestión las relaciones de producción.

En el segundo caso, la principal consecuencia política se desprende del presupuesto de la existencia de relaciones de producción diferenciadas de las capitalistas

y basadas en la división sexual del trabajo en el seno de la familia. La conclusión lógica de esta posición es, de hecho, la de la existencia de una clase de mujeres; que sean esposas de magnates de la industria o de pobres no tiene importancia en una relación antagonista con la clase explotadora de los hombres. Las consecuencias políticas de este enfoque son explicitadas por Delphy misma en *L'ennemi principal*. Si bien el capitalismo contribuiría de un modo determinante a mantener con vida el "modo de producción patriarcal" y debe ser por tanto combatido, el "enemigo principal" de las mujeres sigue siendo en cualquier caso el patriarcado. Desde este punto de vista es necesario: 1) atacar la cuestión de la "falsa conciencia", es decir de la conciencia de clase determinada por la pertenencia a las clases del modo de producción capitalista, más que a las del modo de producción patriarcal, que hace que las mujeres se identifiquen con la clase patriarcal antagonista, es decir con la clase del marido, antes que con la clase de las mujeres; 2) mostrar como esta falsa conciencia mina la lucha contra el patriarcado, sirviendo en cambio los intereses de este último. En otros términos, las mujeres deberían dejar de identificarse en primera instancia con las clases fundamentales del capitalismo (clase obrera o burguesía), para tomar consciencia de su propia pertenencia de clase patriarcal y, por tanto, de su solidaridad de intereses en tanto que mujeres.

Ahora bien, un enfoque de este tipo presupone que la mujer ama de casa del obrero de una petroquímica, obligada a desenvolverse entre recibos impagados y alquileres que pagar, tuviera más intereses materiales en común con la mujer ama de casa de un Bill Gates que con el propio marido, en la medida en que comparte la misma relación de servidumbre ante su marido. Debería por tanto identificarse en una misma clase con ella y no con el marido.

Naturalmente, es cierto que la opresión de las mujeres es transversal y concierne a todas las clases sociales. En los límites de lo posible, es por tanto razonable pensar en trabajar por una unidad de acción transversal de las mujeres en torno a intereses comunes, que conciernen a la autodeterminación de las mujeres, a su sexualidad, a su cuerpo. Pero entre esto y pensar que la opresión femenina adopta la misma forma independientemente de la clase a la que se pertenezca, que la determinación de clase producida por el medio en el que se desenvuelve la mujer, prescindiendo del hecho de que trabaje o no o que sea o no ella misma un capitán de industria, son solo cuestiones de *falsa consciencia* y que no tienen que ver con algunos intereses materiales compartidos y, en fin, que las estrategias de respuesta a la propia opresión puedan ser las mismas hay un buen trecho.

Christine Delphy ha subrayado a menudo que no era su intención analizar la realidad de conjunto de la opresión de la mujer, sino solo su aspecto económico. Sin embargo, una vez que se han definido las relaciones entre hombre y mujer en términos de "esclavitud", se hace un poco difícil entender cómo ello no acaba sobredeterminando otras esferas: ¿qué tipo de afectividad, sexualidad, relaciones, alianzas son posibles entre un esclavo y su amo? Tanto el feminismo materialista como el obrerista han arrojado luz sobre algunos aspectos fundamentales del trabajo doméstico, pero su perspectiva teórica corre el riesgo de ser el reflejo espectacular e invertido de la subestimación con la que las tareas reproductivas y la opresión de la mujer han sidos contempladas por buena parte del movimiento obrero. Puesto que para este último su centro de atención y el de la acción política es la clase, se trata de transformar el género en clase, cosa que ambas corrientes hacen desde dos puntos de vista opuestos. El resultado es en parte el mismo: se intenta ligar el género

con los instrumentos de la crítica de la economía política, con lo que se acaba aplastando el género sobre la clase, en el primer caso sobre la clase obrera, en el segundo sobre una clase patriarcal creada a ese efecto. De este modo, la esfera de la reproducción es aplastada sobre la de la producción, perdiéndose así de vista lo que constituye su especificidad.

Sin embargo, sigue existiendo la duda de que otro enfoque sea posible, un enfoque que no renuncie a utilizar las categorías de la crítica de la economía política, pero sabiendo que, por si solas, éstas no son suficientes para entender la realidad del género y que no es posible ni útil aplicarlas de un modo mecánico.

3.4. El género sin la clase

Las vías recorridas por los feminismos obrerista y materialista no han sido el único modo de acercarse a la cuestión de la reproducción y de la sexualidad en el seno de la teoría feminista de la segunda ola. Al contrario, en el magma de las corrientes, de los filones, de las publicaciones que ha acompañado, moviéndose como una nebulosa, el nuevo florecimiento del feminismo, y que hace muy difícil la tarea de la definición, del etiquetado, de la reconstrucción de las genealogías y de las afinidades intelectuales, las cuestiones de la reproducción, del sexo y de la sexualidad han ido entrando en escena de un modo rupturista.

La reivindicación del carácter político del sexo o de la sexualidad, contra la centralidad de la producción y de las relaciones de clase, ha representado uno de los elementos constitutivos de la separación de los movimientos sociales mixtos operada por el feminismo de los años setenta. Los modos en los que el sexo, la sexualidad y posteriormente el género han irrumpido en el discurso político han tomado vías políticas distintas y a menudo

divergentes. En esta proliferación de propuestas teóricas, que han mantenido un lazo variable con la acción política colectiva (desde la ausencia de cualquier relación hasta las tentativas de organicidad), el psicoanálisis ha representado uno de los interlocutores principales. Un interlocutor negativo para las corrientes y las pensadoras que han querido colgarle el San Benito de una misoginia constitutiva, contradiciendo las teorías del complejo de Edipo y de la envidia del pene como explicación de la formación de la intimidad sexual. O una mina de oro por explotar, particularmente en su versión lacaniana, por parte de otras corrientes, mediante procesos de asimilación, modificaciones y, a veces, auténticos malentendidos.

Del mismo modo se han diversificado profundamente los significados que adquiere el término "género", relanzado en 1974 por un ensayo de Gayle S. Rubin, *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo*. El ensayo volvía a proponer una distinción entre los conceptos de "sexo" y "género". Mientras el primero, según Rubin, indica la diferencia sexual biológica y anatómica entre hombre y mujer, el segundo es fruto de una construcción social y cultural sedimentada históricamente. La diferencia relativa al género, y no la relativa al sexo, sería generadora de jerarquía y subordinación y representaría por tanto el enemigo a combatir. En el transcurso de treinta años, la naturaleza del género y su significado, su relación con el sexo y la sexualidad, han sido objeto de un vivo debate, que también en este caso ha conducido a conclusiones divergentes.

El feminismo radical se afirmó en primer lugar en Estados Unidos hacia finales de los años setenta. Lo que las diversas teóricas que hacen referencia a ello comparten entre ellas, más allá de las diferencias, reside en la reivindicación contenida en su nombre mismo. Se trata de enfrentarse directamente con la "raíz" de la condición de

opresión de las mujeres, de mirar de frente el patriarcado, entendido como sistema autónomo de opresión por parte de los hombres, y de identificar en él el enemigo principal, distinguiéndose de este modo tanto del feminismo liberal como del socialista. Para ello las mujeres debían dotarse de una interpretación propia del mundo, rechazando todas las teorías existentes, fruto de la supremacía masculina, y desarrollar una política propia que situase en su centro los intereses de las mujeres en su antagonismo respecto a los intereses de los hombres. De hecho, en el seno del sistema patriarcal, todas las mujeres padecen una opresión por parte de todos los hombres, todos los hombres sacan ventaja de la subordinación femenina y todas las demás formas de explotación, jerarquía, supremacía no son más que extensiones de la supremacía masculina. El patriarcado, por tanto, antes que el capitalismo, el racismo o del colonialismo, representa el enemigo principal y común de todas las mujeres. Como subrayaba en 1970 Kate Millet en *política sexual*, la opresión sexual no solo es una forma de dominio político, sino que es la primera forma de dominio, que precede a las demás y debe por tanto ser combatida *antes* que las demás.

En *La dialéctica del sexo*, ensayo publicado ese mismo año, Shulamith Firestone identificaba en la diferencia biológica entre hombre y mujer la raíz de la subordinación femenina. De hecho, la naturaleza ha situado a la mujer en una condición de debilidad respecto al hombre, atribuyéndole el papel reproductivo que comporta el hecho de que, más allá del embarazo y el parto, la mujer deba ocuparse también del cuidado de los niños y de la lactancia, tareas y condiciones físicas que la ponen en una situación de inseguridad y de dificultad que hacen necesaria la protección del hombre. Si la naturaleza ha hecho esclavas a las mujeres, esto no significa de ninguna

manera que tal esclavitud constituya su destino inmutable. Al contrario, la posibilidad de separar la sexualidad de la procreación, la liberación de la heterosexualidad obligatoria, la socialización del cuidado de los hijos, algo posible gracias a la cultura, la ciencia y la tecnología, representan la clave de vuelta de la liberación femenina. Identificando en la naturaleza y en la diferencia biológica y anatómica las raíces de la opresión femenina, Firestone rechaza de este modo, tanto la explicación marxista que ligaba dicha opresión al proceso más general de diferenciación social y a la afirmación de la propiedad privada, como la del psicoanálisis. En efecto, la crítica del psicoanálisis ha representado uno de los caballos de batalla de una parte considerable del feminismo radical, que lo ha sometido al mismo análisis crítico que el destinado a desvelar el carácter misógino o sexista de las diversas formas de expresión cultural, artística, filosófica y literaria existentes, impregnadas de una orientación machista inevitable en la medida en que los hombres han monopolizado históricamente la cultura.

Lo que se le reprocha al psicoanálisis es haber proporcionado una visión naturalista y por consiguiente tendencialmente inalterable de la constitución de una jerarquía en el proceso de formación de la identidad de género a través de la teoría del complejo de Edipo, de la envidia del pene y del complejo de castración. De hecho, según Freud, en los primeros años de la infancia, los niños de ambos sexos comparten un mismo objeto de deseo, el amor de la madre, y una misma sexualidad, primero la oral, posteriormente la anal y finalmente la fálica. De hecho, ambos se atribuyen un pene, desde el momento en que la niña vive el propio clítoris como su homólogo. A través de la exploración recíproca, los niños se dan cuenta hasta cierto punto de su propia diferencia anatómica y el niño ve en la ausencia del pene de la niña

la confirmación del propio miedo a la castración. En este reconocimiento recíproco, el niño opera una subestimación de la anatomía imperfecta de la niña, mientras que ésta desarrolla por su parte la envidia del pene del que está privada. A partir de aquí los caminos se bifurcan. El niño será empujado a salir del Edipo, es decir, a la competición con el padre por el amor de la madre por miedo a la castración, una amenaza implícita en la prohibición del incesto. La ley, representada por la figura social del padre, tiene por consiguiente en él un efecto estructurador positivo, contribuyendo a romper los lazos edípicos apoyándose en la amenaza de castración. El recorrido de la niña es totalmente distinto ya que, al descubrir su propia carencia anatómica, es empujada a abandonar a la madre como objeto de amor, en la medida en que ésta no tiene pene y comparte con la hija la misma privación biológica y, por consiguiente, a desplazar su deseo hacia el padre. Entra pues en el Edipo justo en el momento en que reconoce su propia carencia anatómica, y la prohibición del incesto tiene una menor eficacia sobre ella al no poder apoyarse en la amenaza de castración en la medida en que la niña ya está castrada. Los lazos edípicos con una figura paterna, que representa al mismo tiempo la ley, nunca llegan a cortarse del todo, algo que reviste una serie de consecuencias para la estructura de la personalidad de la mujer: dependencia de la autoridad, escaso interés social, demanda insaciable de privilegios para compensar la carencia de pene… Ahora bien, los motivos por los cuales esta interpretación de la formación de la identidad sexual y de su diferenciación ha sido rebatida con aspereza por una parte del feminismo son más bien claras. En primer lugar, la consideración del cuerpo de la mujer como anatómicamente "carente" de algo en cuanto "privado" del pene. En segundo lugar, la atribución a la mujer de una serie de características que explicarían su

papel específico en el seno de la sociedad, en lugar de ser vistas como los efectos del papel que se ha atribuido a la mujer históricamente, con una inversión más bien clásica del nexo causa-efecto. En tercer lugar, la interpretación de estas características como algo invariable, en la medida en que están ligadas a los procesos de estructuración de la identidad determinados por las figuras simbólicas, y por tanto pre-sociales, del padre y de la madre. En fin, la rigidez y la invariabilidad misma de las figuras simbólicas del padre y de la madre, su identificación con figuras sociales (es decir, el padre y la madre de carne y hueso) y, por tanto, la lectura de la estructuración de la identidad sexual/de género en torno al binomio hombre/mujer y al deseo heterosexual, respecto al cual tanto la homosexualidad como las demás formas de identidad sexual o de género representarían patologías.

A estos motivos de crítica Anne Koedt añade uno ulterior con el ensayo publicado en 1970, *El mito del orgasmo vaginal*. En este escrito Koedt, basándose en una serie de estudios que mostraban cómo el único órgano sexual femenino capaz de provocar el orgasmo es el clítoris, desmontaba la idea freudiana del paso de la sexualidad clitórica a la vaginal como proceso de maduración de la mujer, capaz de liberarla —pero solo parcialmente— de la envidia del pene y, por tanto, de hacerla salir de la fase de la adolescencia.

Mucha más fortuna ha tenido en cambio el psicoanálisis en otra corriente del pensamiento feminista, el feminismo de la diferencia o "*French Feminism*", según una definición acuñada en realidad en Estados Unidos y que tiene poco que ver con la identificación geográfica del fenómeno. El tema de la diferencia es cualquier cosa menos ajeno al feminismo radical y también desempeña un papel central como instrumento conceptual funcional a la "secesión" de los movimientos sociales, permitiendo

la propia delimitación a través de la reivindicación de la propia diferencia. Ello asume una valencia muy distinta en el "*French Feminism*", cuyas autoras de referencia principales son en realidad teóricas que han rechazado e incluso criticado la definición de "feministas" y que con los movimientos feministas han tenido poco que ver, en particular en Francia: Luce Irigaray, Julia Kristeva y Helène Cixous. Tanto Irigaray como Kristeva son discípulas de Lacan, con cuyo pensamiento mantienen una relación crítica pero muy estrecha. Respecto a la teoría de la envidia del pene de Freud, Lacan había introducido una enmienda importante, hablando más bien de envidia del "falo", donde el falo no era otra cosa que el significante del poder. La niña no envidia pues el órgano reproductivo masculino, sino el falo como significante de la autoridad, del acceso al orden simbólico y del don de la palabra, de la que ella está excluida. El reconocimiento de no tener falo equivale a la interiorización de esta exclusión del orden simbólico. Este mecanismo de castración, si bien está ligado a una historización del falo y de su papel como significante de poder, es potencialmente fecundo para una comprensión de las consecuencias psicológicas que la opresión tiene sobre las mujeres y sobre el modo en que la subordinación, con su secuela de inseguridades y masoquismos, es interiorizada. Sin embargo, lo que se debería evitar es recluir el falo en el reino de lo simbólico y de lo pre-social, haciendo de ello y de su exclusión la causa de la subordinación femenina, antes que ver cómo la identificación entre significante de la autoridad y pene es el efecto de una jerarquía entre los sexos *ya existente* y que hunde sus raíces en otro lugar.

La operación de Irigaray y de Kristeva toma en cambio una vía distinta, la de la esencialización de la diferencia sexual.

De Lacan Irigaray retoma y critica indirectamente la noción de "espejo", desarrollada por el psicoanalista

francés en el ensayo *Estadio del espejo*. Verse por primera vez reflejado en el espejo representa para el niño y la niña representa una experiencia clave en el recorrido de la construcción de su identidad; en cuanto ven la propia imagen en el espejo inician un recorrido como algo separado de la madre. Sucesivamente, sobrepone la imposición del orden simbólico del padre, que sanciona la distinción entre macho y hembra, atribuyendo los respectivos roles. Irigaray contrapone al espejo, superficie plana que refleja las imágenes de objetos visibles en el exterior, el *speculum*, el instrumento óptico cóncavo utilizado en medicina para mirar en los orificios del cuerpo humano. La mujer sirve de *espejo* para el hombre, puesto que la superioridad del hombre se refleja en la inferioridad de la mujer. Así, el hombre ve a la mujer en referencia a sí mismo, como el propio contrario, la propia imagen invertida, lo que está privado de lo que tiene él —el falo—: la mujer se convierte de ese modo en vacío, ausencia, carencia que el falo del hombre debe colmar. El *speculum*, en cambio, consiente guardar en su seno y descubrir que el órgano genital femenino no es simplemente una carencia, un vacío que colmar con el falo, sino que, al contrario, está dotado de una riqueza sexual mucho mayor que la masculina. Esta riqueza es desconocida por el discurso falo-logo-céntrico del hombre, en la medida en que éste tiene miedo de la diferencia y tiene por tanto necesidad de ver en la mujer la propia imagen invertida y nada más. La consecuencia natural de este discurso es la valorización del descubrimiento de una diferencia que, sin estar ya dada, sino debiendo ser reencontrada y reinterrogada tras haber sido durante mucho tiempo sofocada, hunde sus raíces en lo biológico, es decir, en la diferencia entre los órganos reproductivos masculinos y femeninos.

Julia Kristeva cumple otro tipo de operación con Lacan, pero utilizando a fin de cuentas el mismo método

que Irigaray: se trata de valorizar lo que ha sido históricamente desvalorizado, cambiando el signo de negativo a positivo. En este caso, Kristeva se concentra en el periodo pre-edípico, esto es, anterior a la imposición del orden simbólico del padre, el orden del lenguaje: el periodo que Kristeva llama del "orden semiótico", es decir, orden de los signos. El orden semiótico es el de la madre, representa el periodo de la relación exclusiva del niño con la madre, anterior a la separación operada por el padre mediante la amenaza de castración. El intento de Kristeva consiste en valorizar el papel de esta fase pre-edípica, generalmente subestimada por el psicoanálisis, en el seno del proceso de formación del sujeto. En esta fase la comunicación entre madre y niño tiene lugar mediante signos (caricias, contacto corporal, cuidados) y no palabras. La llegada del orden simbólico del padre y por tanto del lenguaje sofocará el orden semiótico, que sin embargo no desaparecerá nunca del todo, en la medida en que lo que es reprimido no por ello es eliminado. La tarea es la de intentar redescubrir y hacer hablar todo lo que la conceptualización y el lenguaje masculinos han sofocado, hacer hablar el orden semiótico de la madre, como hacen por ejemplo el poeta y el artista cuando transgreden el orden simbólico rebelándose contra sus leyes.

Irigaray y Kristeva se han convertido en el referente fundamental para muchas de las teóricas del "*French Feminism*", como por ejempo Luisa Muraro, que ha reelaborado las ideas sobre diferencia sexual en una visión orgánica basada en la necesidad de la construcción de un orden simbólico por parte de las mujeres (*El orden simbólico de la madre*, 1991) y Adriana Cavarero, autora de *Per una teoria della differenza sessuale* (1987), y defensora de la posibilidad de construir un lenguaje que dé voz a la diferencia, rechazando el imperialismo monista del lenguaje masculino, que tiende a absorber y asimilar el

Otro. La condición de separación de la mujer se convierte así en una ocasión de redescubrimiento y de indagación de la diferencia, del Otro reprimido.

Esta lógica binaria de la diferencia ha sido puesta en cuestión en los años ochenta por los desarrollos teóricos del feminismo lésbico. Por ejemplo, Monique Wittig, moviéndose en el seno de la corriente materialista del feminismo, publicó en 1980 el ensayo *No se nace mujer*, en el que rechazaba la atribución de la definición de "mujer" a las lesbianas. De hecho, mujeres y hombres representan dos clases antagónicas y la heterosexualidad es una norma instituida con el fin de sostener la división en clases sexuales, reproduciendo las condiciones para la explotación de las mujeres. Las lesbianas no son mujeres, ya que al romper el contrato heterosexual, han huido de la clase a la que estaban adscritas. Son pues "no-mujeres" y su condición abre la vía a la liberación del resto de las mujeres.

En general, el pensamiento lesbiano ha empezado a poner en cuestión el binomio conceptual "mujer" y "hombre", intentando repensar la sexualidad, la identidad sexual, el sexo y el género. La teoría *queer*, desarrollada en los años 90, es quizás la que, en particular con la obra de Judith Butler, ha llevado más lejos el proceso de puesta en cuestión de la identidad de género y su nexo con la sexualidad. Quizás la principal contribución de Butler haya sido la introducción del concepto de "performatividad" del género, desarrollado en particular en *El género en disputa* (*Gender Trouble*) y *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo",* para intentar ofrecer una alternativa teórica tanto al esencialismo de la diferencia como al constructivismo social. De hecho, para Butler, en ambas perspectivas, la posibilidad de acción libre del sujeto es puesta en peligro por un determinismo. En el primer caso éste brota desde

dentro, es decir, de la identidad sexual determinada o de la biología o de procesos de construcción simbólica de la identidad o de ambas cosas a la vez. En el segundo caso el determinismo proviene de lo externo, es decir de la construcción social del género como un dato de hecho al que se somete inevitablemente.

Pensar el género como algo performativo significa no considerarlo algo estático, ya dado de una vez por todas, un hecho, sino como un conjunto de actos, gestos y comportamientos que representan la disciplina del género y que crean continuamente la identidad de género. Según la clásica inversión del nexo de causa y efecto, se tiende a retener que los comportamientos y los actos que distinguen a un género de otro son el producto de una identidad ya dada, de un sujeto que es ya "*gendered*". Al contrario, son éstos los que "performan" el género, como rituales coercitivos que tienden a repetirse constantemente, que definen lo que es mujer y lo que es hombre y que se van sedimentando hasta formar la materialidad misma del cuerpo. Son, de hecho, las relaciones de poder las que forman el cuerpo, disciplinándolo, modelándolo y sexuándolo de conformidad con un género. Así pues, también el cuerpo es constreñido por el discurso, hasta el punto de que algunos cuerpos, los de los trans y los de los intersexuales, por ejemplo, "no cuentan", no tienen la legitimidad de existir ni la posibilidad de encontrar expresión en el discurso. Radicalizando ulteriormente a Foucault, Butler fuerza de este modo el proceso de disolución del sujeto hasta hacer que el cuerpo mismo ya no sea un lugar de anudamiento de la identidad del sujeto, sino el producto de relaciones de poder diseminadas.

Para existir, el género necesita de la reiteración continua de estos actos que lo forman, no es nada sin esta reiteración, que sin embargo no tiene nada de aleatorio, sino que está sujeta a una coerción constante. "Hacién-

dose" continuamente, el género también se "deshace" (*Undoing gender*) al mismo tiempo, en el sentido de que en el repetirse constante de la *performance* del género, de actos recitados en cumplimiento de los códigos de comportamiento, continuamente se producen grietas, contradicciones, intersticios. En estas discordancias, en la reiteración de la *performance*, se insiere la posibilidad para el sujeto de "deshacer" el género y la posibilidad de su subversión.

El feminismo radical, la teoría de la diferencia y la *queer theory* han propuesto visiones del género, del sexo y de la sexualidad divergentes entre si, si bien comparten algunos puntos de contacto. Lo que han compartido en general ha sido un desplazamiento radical de atención hacia el plano del discurso y del lenguaje como lugar de definición de la identidad de género y de la formación de una jerarquía entre los sexos. Con las armas del deconstructivismo, muchas se han esforzado tanto en mostrar el carácter misógino de gran parte, si no de la totalidad, de las expresiones culturales, como a comprender los lapsus y los tropiezos reveladores del sometido, de la Otra a quien no se ha dado la palabra.

Esta atención al carácter ideológico de la opresión de género y a sus solapamientos psicológicos ha colmado ciertamente una carencia en la consideración de la naturaleza de la opresión de la mujer, pero al precio de reducir a menudo a lenguaje y discurso el conjunto de la realidad o de transformar el psicoanálisis en instrumento de comprensión de todo lo existente. En particular, tanto el feminismo radical como la teoría de la diferencia han contribuido a una deshistorización de la relación de opresión entre los sexos, si bien con resultados y fines distintos.

Radicar, como hace por ejemplo Firestone, el patriarcado en la diferencia biológica entre hombre y mujer y plantearlo como origen de una supremacía masculina

que luego se extiende a otras esferas y crea otros sistemas de dominio y opresión equivale a llevar a cabo la operación exactamente inversa a la realizada por el marxismo ortodoxo, que intentaba mostrar cómo la opresión de las mujeres era simplemente un derivado de la explotación de clase. Significa, por lo demás, hacer del patriarcado algo estático e invariable, como si las formas de la opresión de género y el papel que ésta ha desempeñado hayan sido históricamente siempre las mismas y sigan siendo todavía las mismas en todas partes del mundo.

La opción separatista, que ha acompañado en muchos casos la reivindicación del primado de la lucha contra el patriarcado respecto a todas las demás y la definición de los hombres y de las mujeres como clases de sexos antagonistas, difícilmente ha contribuido a la construcción de una política eficaz a favor de las mujeres. Ha contribuido, más bien, al aislamiento y al repliegue sobre si mismo del movimiento feminista, al desplazamiento hacia la vertiente exclusiva de la crítica ideológica y cultural, a través del desplazamiento más o menos sistemático y más o menos expeditivo del problema de las alianzas sociales. Situación que se ha ido agravando por la pulverización extrema —también teórica— que ha padecido el movimiento, fragmentándose entre sus diversas componentes: heterosexuales, lesbianas, negras, lesbianas negras…

La ruptura con el movimiento obrero y con los movimientos sociales se corresponde también con una ruptura con la crítica de las relaciones de producción, substituida en la estela de la *vague* postmoderna, y en particular foucaultiana, por el estudio de las relaciones de poder y dominio. De ahí la tendencia a concentrarse exclusivamente en las instituciones que garantizan y mantienen con vida el sistema de los roles sexuales: matrimonio, familia, prostitución, heterosexualidad. La intuición fecunda de que las relaciones de opresión sexual son relaciones po-

líticas no se acompaña de una crítica de las relaciones de clase con las que la opresión patriarcal inevitablemente se entrelaza, ni de las relaciones de producción sobre las cuales se injerta. Ello tiene inevitablemente consecuencias políticas y teóricas. En primer lugar, la dificultad de leer cómo otras determinaciones, de clase o de raza, por ejemplo, influyen, no solo en las formas de la opresión sufrida, sino también en los procesos de identificación y subjetivización de las mujeres. Este choque se verifica ya muy pronto en el choque con las militantes negras de los movimientos de liberación de clase y raza y con su rechazo de poner en segundo plano su identificación de clase y raza respecto a su identificación como mujeres, cosa que ha conducido posteriormente a la separación de las feministas negras. Por lo demás, ello ha inducido a menudo a una lectura idealista o puramente psicologizante de la raíz de las relaciones de dominio. Por ejemplo, el grupo *New York Radical Feminists* ha llegado a afirmar que los hombres quieren dominar a las mujeres, no tanto para extraer un beneficio material, sino más bien para satisfacer su ego. Pues bien, una cosa es no subestimar la dimensión psicológica de la opresión y los beneficios psicológicos relativos que de la opresión extrae quien oprime y otra es pensar que la satisfacción del ego pueda ser la causa de todo un sistema de dominación.

En fin, algunas tendencias del feminismo radical han llegado tan lejos en la crítica del poder masculino en la esfera sexual que se han acabado encabalgando, por una suerte de superación de los contrarios, a la condena de corte moralista cuando no auténticamente reaccionario. Es el caso, por ejemplo, del grupo *Women Against Pornography* y de autoras y activistas como McKinnon y Dworkin, quienes en los años 80 se convirtieron en promotoras de una campaña a favor de la instauración de una ley que suprimiera la pornografía, en tanto que forma de

discriminación sexual (ley posteriormente aprobada en diversos Estados de Estados Unidos y en Canadá), contribuyendo de este modo a reforzar el control político y estatal sobre la sexualidad y ofreciéndole por lo demás un pretexto progresista perfecto. En lugar de hablar de ofensa a la moral pública, ya era suficiente apelar a la lucha contra la discriminación sexual.

Por una extraña convergencia, también algunas propuestas de la teoría de la diferencia se han acercado peligrosamente a posiciones moralistas o conservadoras sobre la sexualidad. En *Le Temps de la différence*, Luce Irigaray aconseja una ley sobre la virginidad que otorgue un reconocimiento a las muchachas que decidan conservar la virginidad mientras lo crean oportuno, sin sucumbir a las presiones masculinas. Una ley sobre la virginidad se convertiría de este modo en un instrumento para dar a las muchachas una identidad autónoma, positiva, a la que referirse. La virginidad oficialmente reconocida como estado civil sería una precondición para que el consentimiento de relaciones amorosas con el otro sexo sea realmente libre.

Por lo que parece, resulta difícil para Irigaray pensar que las muchachas puedan reconocerse en una identidad positiva que no dependa de la integridad o no de su imen. Una vez más, la mujer es aplastada sobre su cuerpo y sus órganos sexuales. La propuesta no es casual, representa la consecuencia natural, aunque extrema, del enfoque teórico propuesto por Irigaray y retomado por buena parte de la teoría de la diferencia. ¿En qué se busca esta diferencia entre hombre y mujer que deba valorizarse o redescubrirse?

O bien ésta encuentra como fundamento último la diferencia corporal, y entonces se vuelve hacia el determinismo biológico, aunque esté condimentado y enriquecido por consideraciones psicoanalíticas sobre procesos de formación de la identidad sexual. O bien es un producto histórico y social, por tanto un producto de la opresión

milenaria de las mujeres, y en este caso no se ve qué debe ser valorizado. El riesgo es que, en esta infinita búsqueda de la diferencia reprimida a la que dar voz, se resbale hacia la idealización de la miseria. Y, en efecto, las características femeninas que normalmente son valorizadas por parte de las teóricas de la diferencia son peligrosamente próximas a los estereotipos creados por los hombres y que tan bien han funcionado para alimentar la teoría de la opresión. Valorizar el orden semiótico de la madre, contra el orden simbólico del padre, como por ejemplo hace Kristeva, se traduce en una esencialización de la exclusión de la mujer de la esfera del lenguaje y del concepto. La razón conceptual, el lenguaje, el discurso… son del padre, es decir del hombre; lo intuitivo, la comprensión extra-racional y a-conceptual, de la madre, esto es, de la mujer.

Sin embargo, que las mujeres tengan intuición es un viejo estereotipo bastante difundido, cuya otra cara de la moneda es la presuposición de que las mujeres son contradictorias y poco llevadas por el razonamiento. En la misma dirección va, por ejemplo, la idea de que las mujeres son portadoras de una inteligencia de lo concreto y de lo particular respecto a la razón abstracta masculina. En las organizaciones mixtas de la izquierda esta argumentación, aparentemente destinada a valorizar la diferencia femenina, no se ha traducido más que en una justificación teórica del hecho de que a las mujeres constantemente se les endosen tareas ejecutivas.

La valorización misma de la acogida, de la disponibilidad, de la falta de agresividad y competitividad que serían propias de la mujer hacen abstracción de la simple constatación de que la otra cara de la falta de agresividad y competitividad hacia lo exterior es la violencia que las mujeres vuelven, de modos diversos y fantasiosos, contra sí mismas. Y no por una vocación cualquiera hacia la acogida materna inscrita indeleblemente en el cuerpo

femenino, sino por el simple hecho de que las mujeres han sido históricamente excluidas del uso de la violencia en la medida en que ha sido mantenido fuera del control de sus instrumentos.

Como escribe Lidia Cirillo en *Lettera alle romane*: "Lo femenino existe solo como consecuencia del acto de poder y como ideología, negar lo femenino significa rechazar caer en la trampa del falo-logo-centrismo, no repetir la oposición binaria. Cuando un sistema que niega es utilizado para afirmar, el no ser se transforma en su contrario y las intenciones antimetafísicas, antiexistenciales y antiidentitarias se desvanecen en la identidad femenina y en la metafísica del sexo".

Por lo demás, esta lógica binaria aleja la posibilidad de pensar el género desde fuera de la complementariedad hombre-mujer, dejando así aparte las experiencias, las vivencias y las reflexiones de quienes no pueden y no quieren entrar en esta complementariedad binaria: los gays y las lesbianas, los intersexuales, los trans…

En cambio, es a partir de esta experiencia que se mueve la teoría *queer* para problematizar no solo la constitución del género, sino su relación con el sexo y la sexualidad.

En la obra de Judith Butler se encuentran probablemente algunas de las reflexiones más interesantes e inteligentes del debate sobre género en los últimos años. La noción de performatividad del género, el rechazo del biologismo y del existencialismo, la ruptura del esquema complementario binario hombre/mujer, la atención a los aspectos materiales de la opresión basada en el género (instituciones que la garantizan, consecuencias en el plano de la redistribución, del acceso al Estado del bienestar, del trabajo…) y al modo en que están estrechamente ligados a los aspectos culturales, la crítica de la normatividad heterosexual, el rechazo del separatismo y la atención a los

movimientos de lucha y a sus problemáticas representan en su conjunto elementos muy interesantes y fecundos que sitúan a Judith Butler en un papel y en una posición particular en el seno del debate feminista actual.

En un artículo, "Merely Cultural", en el que responde a algunas de las objeciones planteadas contra su teoría por Nancy Fraser, Butler plantea incluso en términos explícitos la cuestión del papel desarrollado por la heterosexualidad obligatoria en el seno del capitalismo. Éste, de hecho, con la *misrecognition* [no reconocimiento] de la homosexualidad y de otros modos de vivir la sexualidad que comporta, ofrece un apoyo válido a la constitución de la familia nuclear y heterosexual que juega un papel central en el proceso de reproducción de su fuerza de trabajo y, por tanto, en el proceso de reproducción social de conjunto del capital, como ya evidenció el feminismo marxista de los años setenta. La imposición de la heterosexualidad normativa se convierte de ese modo, no en un hecho meramente "cultural", sino en algo interno a la estructura económica. Esta reflexión es extremadamente interesante y capta el modo en el que el papel asumido por la familia en el capitalismo se entrelaza con la imposición de la heterosexualidad obligatoria, en la medida en que, como apunta Nancy Fraser en su respuesta a este artículo ("Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler"), Butler muestra una cierta tendencia a confundir lo que es "material" y lo que es "económico". Obviamente, la opresión de gays, lesbianas, trans e intersexuales tiene un aspecto propiamente material, puesto que tiene consecuencias y se sirve de instrumentos que son materialísimos y no son confinados exclusivamente al ámbito del "discurso". Otra cuestión es, en cambio, si la normatividad heterosexual juega un papel directo en la división del trabajo y si le resulta esencial. Ahora bien, esta línea de reflexión, aun

siendo potencialmente muy fecunda, no ha sido todavía integrada por Judith Butler en el seno de su obra, salvo precisamente por alusiones fragmentarios en algunos artículos como "Merely Cultural".

Sin embargo, intentar razonar conjuntamente sobre la performatividad del género y de cómo se entrelaza y se insiere en el seno de las relaciones de producción capitalistas es necesario por varias razones. En primer lugar, para evitar resbalones idealistas en la consideración del modo en que funciona esta performatividad y para evitar también un enfoque que lo deshistorice. Lo que define a una mujer como mujer no es una constante; asume de ese modo connotaciones extremadamente distintas a lo largo de la historia y no se apoya en los mismos mecanismos e instrumentos. Por lo demás, ¿qué hace que el género sea continuamente performado, en qué consiste y sobre qué se apoya la coercitividad de la norma que garantiza la reiteración continua de los actos que performan el género y que performan precisamente *dos* géneros como los únicos con derecho a tomar la palabra? Judith Butler afronta la cuestión de la "materialidad" de la performatividad del género y, por tanto, del conjunto de instituciones materiales que la garantizan y que no son reducibles al "lenguaje"; pero afrontar la cuestión sólo desde el punto de vista de las relaciones de poder corre el riesgo de eclipsar la estructura económica sobre la que éstas se apoyan. Ver el poder sólo como algo diseminado, como algo que está *en todas partes*, corre el riesgo de no ser planteado *en ninguna parte* y, por consiguiente, de sobreestimar la posibilidad de invención autónoma del género o bien de anularla en la medida en que está aplastada por relaciones de poder inaprensibles. Intervenir a través de una "reinvención" en las discordancias que se producen en la reiteración de los actos que performan el género puede quizás ser válido (aunque a menudo sólo

se da sobre el papel) en una búsqueda limitadísima de personas dotadas de los instrumentos adecuados y de márgenes de autonomía generalmente más amplios que los reservados al común de los mortales, pero ciertamente no es válido para el resto de la humanidad. Así pues, deconstruir y reinventar los géneros no se puede hacer a menos que se plantee el problema del sujeto colectivo capaz de hacerlo, capaz de poner en cuestión las bases materiales que garantizan la coerción de la norma heterosexual y del binarismo hombre-mujer. Afirmar que la identidad de género del sujeto se construye a través de la reiteración de los actos performativos es percibir un núcleo de verdad, pero corre el riesgo a su vez de licuar a un sujeto ya bastante martirizado por tres décadas de postmodernismo y de favorecer la idea de que es suficiente suspender la reiteración para sustraerse a un proceso sofocante de identificación. Ciertamente, ésta no es la posición de Butler, pero el problema de cómo pensar la construcción de sujetos colectivos y de procesos de subjetivización, cuando el sujeto ha sido sometido a la más imponente de las deconstrucciones, sigue abierto.

CAPÍTULO 4
¿UNA UNIÓN QUEER ENTRE MARXISMO Y FEMINISMO?

4.1. Una teoría para dos sistemas

En 1979 Heidi Hartmann publicó un escrito titulado "The unhappy marriage of Marxism and Femminism" [El matrimonio infeliz de marxismo y feminismo]. El artículo levantó diversas críticas, tanto por parte del feminismo marxista como de las feministas radicales, suscitando un debate recogido posteriormente en el libro colectivo editado por Lydia Sargent y publicado en 1981: *Women and revolution: a discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*.

En este largo artículo, Hartmann desarrolla la llamada teoría de los dos sistemas, patriarcado y capitalismo, partiendo de la consideración del encuentro pendiente entre marxismo y feminismo. De hecho, el primero ha perdido la ocasión ofrecida por la nueva oleada feminista para renovarse profundamente y, en cambio, ha tendido a hacer de la opresión de género una opresión de importancia secundaria y substancialmente subordinada a la explotación de clase. El matrimonio entre marxismo y feminismo se aproxima al matrimonio entre hombre y mujer institucionalizado por las leyes comunes y descrito irónicamente por Engels: como marido y mujer, marxismo y feminismo son una sola cosa, y esta cosa se llama marxismo.

La intuición de Engels, en *El origen de la familia*, de que la producción y la reproducción de la vida inmediata, factor determinante de la historia, se compone de dos aspectos, la producción de medios de existencia y la producción de los seres humanos mismos, no fue profundizada por Engels mismo ni por el marxismo posterior. Ello ha contribuido a hacer que las categorías marxistas se mantuvieran "*sex-blind*", ciegas respecto al sexo, con consecuencias no solo para la subestimación de la condición de opresión de las mujeres, sino también para la capacidad de comprensión de una realidad compleja como la del capitalismo. Categorías marxistas como "clase", "ejército industrial de reserva", "fuerza de trabajo" son "*sex-blind*", en la medida en que son calcadas sobre la naturaleza "*sex-blind*" de las leyes del desarrollo del capitalismo. De hecho, según Hartmann, el capitalismo crea jerarquías internas a la fuerza de trabajo, pero sus leyes de desarrollo no pueden determinar quién será destinado a ocupar los diferentes espacios en el seno de tales jerarquías. De hecho, desde el punto de vista de las puras "leyes del movimiento" del capital, que sean los hombres o las mujeres, los blancos o los negros, quienes ocupen una posición subordinada es del todo indiferente. Desde el momento en que las categorías de la crítica de la economía política reflejan las leyes de desarrollo del capital, éste tampoco puede decirnos quién ocupará los diversos espacios en el seno de las varias jerarquías. En este caso, el concepto de clase es insuficiente y tiene necesidad de ser integrado con el de género, raza, nacionalidad y religión.

Lo que permite al capitalismo colocar a las mujeres en los escalafones inferiores de las jerarquías internas a la fuerza de trabajo no son las lógicas de funcionamiento interno del capitalismo mismo, sino las constitutivas de otro sistema de opresión, que aún habiéndose entrelazado

con el capitalismo, goza de vida propia y de una autonomía relativa: el sistema patriarcal. La subordinación de las mujeres creada por el sistema patriarcal, cuyos orígenes son precapitalistas, es pues utilizada por el capitalismo para sus propios fines.

La definición de patriarcado aportada por Hartmann intenta huir del peligro de pensar en una estructura universal e invariable, dando cuenta de su historicidad y por consiguiente de las transformaciones que ha conocido. Desde este punto de vista, no es posible hablar de un patriarcado puro, ya que sus estructuras materiales están siempre enraizadas en el seno de determinadas relaciones de producción y esta relación inextricable altera de tanto en tanto sus características y su naturaleza.

Se deberá hablar más bien de un patriarcado esclavista, de un patriarcado feudal, de un patriarcado capitalista y así sucesivamente. Insistiendo en la naturaleza histórica del patriarcado y en sus transformaciones, Hartmann desarrolla una perspectiva respecto a las relaciones entre capitalismo y patriarcado distinta de la articulada por Juliet Mitchell en *Psychoanalisis and Feminism*.

De hecho, según Mitchell, las estructuras patriarcales tienen una naturaleza psicológica e ideológica universal y ahistórica, que se mantiene entre un modo de producción y otro. De la interacción entre estas estructuras y un determinado modo de producción dependen las variaciones en el modo en que dichas estructuras universales se articulan y se particularizan, en virtud de las cuales la opresión femenina asume formas diversas y se expresa de un modo distinto según el momento histórico, del lugar y de la clase a la que se pertenezca.

Hartmann subraya en cambio las transformaciones históricas a las que se someten las estructuras patriarcales en si mismas, y no solo la expresión de éstas. Sin

embargo, a pesar de este estrecho nexo entre modo de producción y sistema patriarcal, ambas funcionan según lógicas internas y leyes específicas, que pueden estar recíprocamente en sintonía, pero que entran en conflicto. A pesar del hecho de que el capitalismo haya utilizado y continúe utilizando el patriarcado para afirmar su propio dominio y articular la explotación, en determinadas circunstancias las leyes de movimiento del capital, al ser "*sex-blind*", pueden entrar en contradicción con las del sistema patriarcal. No entender las leyes propias de ambos sistemas no permite dar cuenta de la naturaleza de dichas contradicciones.

A partir de estas consideraciones, el matrimonio feliz que Hartmann auspicia debería dar lugar a una teoría unificada capaz de ligar e interpretar las leyes de funcionamiento interno de ambos sistemas, el capitalista y el patriarcal, y el modo en que éstos se relacionan recíprocamente, sin intentar reducir uno al otro.

Una versión muy distinta de la teoría de los dos sistemas fue desarrollada por Nancy Fraser en el primer capítulo de *Justice Interruptus*, libro publicado en 1997. Partiendo de la constatación de que la exigencia de reconocimiento se había convertido en la forma casi paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX y constituye el fulcro de las luchas ligadas a la nacionalidad, al género, a la raza y a la sexualidad, Fraser propone un esquema conceptual que permita tomar en consideración, tanto las diferencias específicas entre las demandas de justicia basadas en la "redistribución" y las basadas en el "reconocimiento", como la posibilidad de su articulación. Este esquema se basa en la distinción entre una injusticia que tiene raíces económicas (explotación, desposesión, marginación económica) y una injusticia de carácter simbólico y cultural (dominio cultural, no reconocimiento, desprecio). En términos

analíticos, haciendo abstracción del hecho de que en realidad las dos formas de injusticia están casi siempre estrechamente ligadas, la explotación de clase representaría un caso de injusticia económica “pura”, mientras que la opresión de gays y lesbianas constituye un caso de injusticia cultural: el primer caso de injusticia da lugar a la demanda de “redistribución”, el segundo a la demanda de “reconocimiento”. Decir que en términos analíticos la injusticia económica y la cultural van por separado no equivale, en efecto, a no reconocer su nexo en la realidad y el hecho de que, por ejemplo, la opresión de gays, lesbianas, trans e intersexuales se apoya en estructuras e instituciones materiales y tiene consecuencias y aspectos económicos, como la discriminación en el trabajo y en el sistema sanitario. Pero por ejemplo las injusticias culturales no son constitutivas de las relaciones de producción, no estructuran la división del trabajo y demandan ser superadas mediante un cambio simbólico o cultural. Entre ambos polos se insieren algunas injusticias que reúnen ambos aspectos: es el caso de la opresión de género y de la racial. Ambas tienen raíces económicas y son determinantes en la división del trabajo de diferentes modos. En el caso de las mujeres, nos encontramos tanto frente a una división del trabajo entre reproductivo y productivo, que asigna el primero como tarea no retribuida a las mujeres, como ante una jerarquía interna de la fuerza de trabajo, en la que el género sirve para distinguir entre sectores trabajadores predominantemente masculinos, mejor retribuidos, y sectores trabajadores predominantemente femeninos, peor remunerados. Sin embargo, éste sólo es un aspecto de la opresión de género, desde el momento en que las mujeres están sujetas a una subestimación de carácter simbólico y cultural, que da lugar a una serie de discriminaciones y violencias: violencia doméstica, sexual,

explotación sexual, mercantilización del cuerpo de la mujer en la comunicación y en la información, acosos …

La opresión de género, como la racial, requiere pues ambos tipos de respuesta, tanto la demanda de justicia redistributiva como la de reconocimiento. Pero Fraser subraya cómo esta contradicción bivalente produce contradicciones. De hecho, la demanda de justicia redistributiva tiene como lógica la eliminación del género, o de la raza. Reivindicando cambios económicos que conduzcan al fin de la discriminación por motivos de género y raza en la división del trabajo, por ejemplo, se pone el acento en la superación de estas identidades y de la diferenciación basada en ellas. La reivindicación de reconocimiento, al contrario, tiende a valorizar estas diferencias y esta identidad, pidiendo que ésta sea valorada positivamente, en lugar de ser fuente de discriminación. ¿Cómo cambiar ambas lógicas distintas?

La respuesta de Fraser consiste en contraponer un enfoque "afirmativo" a la cuestión de la redistribución y del reconocimiento y un enfoque "transformador". El primero propone una serie de medidas de respuesta a las injusticias económicas y culturales que no ponen en cuestión la estructura que las genera. A este enfoque pertenecen por ejemplo la política del Estado del bienestar, que se basa en la redistribución de los bienes existentes entre los grupos existentes (por ejemplo, las políticas asistencialistas frente a los poderes), soportando en realidad la diferenciación entre los grupos. Ahora bien, la del multiculturalismo, que tiende a poner de relieve las diferencias y las diversas identidades, reivindica que sean respetadas. El enfoque trasformador tiende en cambio a poner en cuestión la estructura que genera las injusticias, y es el caso tanto del socialismo respecto a la cuestión de la profunda transformación de las relaciones de producción y de la superación de la división en clases, como de la

deconstrucción que, en el plano cultural, pretende reestructurar las relaciones de reconocimiento, difuminando o anulando las diferenciaciones entre grupos.

La teoría queer pertenece al último caso, que no se plantea como objetivo la reivindicación de una identidad homosexual, trans o intersexual, sino más bien la deconstrucción de las dicotomías homosexual/heterosexual, desestabilizando todas las identidades sexuales fijas. La teoría queer quiere pues deconstruir el género, al igual que el socialismo se propone deconstruir la clase, en la medida en que en la praxis política el problema de la identidad se plantea en ambos casos, pero más bien orientado hacia la superación final tanto del género como de la división en clases. A partir de este carácter transformador y deconstruccionista común, es posible plantear la hipótesis de una combinación de socialismo y deconstrucción capaz de atacar conjuntamente la injusticia económica y la cultural, ofreciendo respuestas tanto en el plano de la redistribución como en el del reconocimiento. Esta combinación es tanto más necesaria en la medida en que la opresión de género y la racial no son reducibles a una u otra forma de injusticia, sino que están constituidas por ambas.

4.2. Una sola teoría para un único sistema

Tanto la teoría de Hartmann como la de Fraser han sido criticadas por Iris Young en dos artículos: "Beyond the unhappy marriage: a critique of the dual systems theory" y "Unruly Categories: A critique of Nancy Fraser's Dual System Theory". Según Young, la tentativa de Hartmann tiene el mérito de ofrecer una alternativa a una concepción ahistórica del patriarcado, pero plantea otros problemas. Naturalmente, la opresión de las mujeres existía ya bastante antes del advenimiento del capitalismo, aquélla no puede pues encontrar la propia causa en el modo de pro-

ducción capitalista. Pero el mismo discurso vale también para la división en clases y la explotación: éstas tampoco son invenciones originales del capitalismo y constituyen por tanto la base de funcionamiento de la economía en el modo de producción esclavista y en el feudal. ¿Se debe deducir de ello que la división en clases y la explotación representan una estructura en sí mismas, que se modifican históricamente al sucederse los modos de producción, manteniendo sin embargo una autonomía del modo de producción mismo? ¿Por esto la división en clases constituiría un sistema separado del capitalismo con el que luego se entrelazaría? La consideración del hecho de que no existe una división en clases "pura", separada por un modo específico de producción que la determina, generalmente conduce a pensar que ésta no constituye un sistema en sí mismo que se perpetuaría, aún modificándose, en el transcurso de los siglos. ¿Por qué no valdría también lo mismo para el patriarcado? Por lo demás, la teoría de los dos sistemas permite al marxismo tradicional seguir construyendo su teoría de las relaciones de producción y del cambio social y analizar el capitalismo de un modo inalterado, empleando categorías "*sex-blind*" y dejando al feminismo la tarea de analizar el sistema patriarcal. Contra esta opción, Young propone en cambio una integración del marxismo a través de la elaboración de una teoría de la división de género del trabajo, referida a toda diferenciación de género del trabajo en el seno de la sociedad, desde el trabajo reproductivo en el seno de la familia hasta la jerarquía de género interna a la fuerza de trabajo en el mundo productivo.

Una de las razones que motivan la crítica de Young a Hartman, y que vuelven también en el caso de la crítica a la teoría de los dos sistemas de Fraser, es el rechazo a atribuir al marxismo solo las categorías de la crítica de la economía política, y no las de la crítica cultural. De

hecho, hacer coincidir el marxismo con el análisis económico del capitalismo significa tener una noción reduccionista de aquél. A su vez, es equivocado contraponer lo económico y lo cultural, como si fuesen dos esferas completamente autónomas que posteriormente entran en relación recíproca. Por lo demás, cuando se pasa de un ámbito abstractamente analítico a la consideración del funcionamiento concreto de las opresiones y de la explotación y a la dinámica de las diferentes luchas, se puede ver cómo la oposición binaria entre redistribución y reconocimiento no da cuenta de la complejidad de los procesos de subjetivización que conducen a las comunidades y a los grupos a luchar. Las lógicas de la demanda de reconocimiento no están en sí mismas en contradicción con las de la demanda de redistribución, en la medida en que contribuyen a construir identidades capaces de luchar por la justicia económica y la igualdad social: es el caso por ejemplo del zapatismo o del black power. Mientras la opresión cultural de grupos específicos sea funcional a la opresión económica, ambas luchas no son contradictorias, sino que son más bien contiguas. Una política de afirmación de la identidad (de raza, género, etnia, religión), según Young, entra en contradicción con la lucha por la justicia social que contribuye al proceso de subjetivización y pone en primer plano la expresión cultural como un fin en sí mismo de un modo tal que oscurece el rol de la cultura en la producción de opresiones económicas estructurales.

La discusión sobre la credibilidad o no de la teoría de los dos sistemas está más o menos presente subrepticiamente en otro debate, desarrollado en los años ochenta entre feministas marxistas y socialistas en las páginas de dos revistas, la *New Left Review* y en *Studies in Political Economy*. El centro del debate, en el que han participado autoras como Johanna Brenner, Maria Ramas, Michèle Ba-

rrett o Patricia Connelly, lo ha constituido la posibilidad o no de combinar marxismo y feminismo, de desarrollar una teoría feminista marxista, afrontando los varios problemas que se plantean a una tentativa de este género. Si bien todos los participantes en el debate tenían la propensión de negar la validez de una teoría de los dos sistemas, aun reconociendo que la opresión de las mujeres precede al capitalismo, los modos en que se ha buscado mostrar en qué modo y en qué sentido ésta se articula con el capitalismo han sido distintos. Las preguntas planteadas son múltiples: ¿existen estructuras patriarcales independientes de las del capitalismo? ¿Qué papel juega la ideología en la opresión de género? ¿Qué relación existe entre la ideología de género y la base material de la opresión de la mujer? ¿La opresión material y económica de las mujeres produce también la ideología patriarcal o, al contrario, ésta influye también en el plano económico, por ejemplo sobre la división sexual del trabajo?

Michèle Barrett, en "Women's Oppression Today", ha intentado mostrar el papel de la ideología en la construcción de la economía, subrayando cómo muchas de las categorías que llaman económicas están constituidas históricamente en términos ideológicos. Del mismo modo, en el plano ideológico e histórico se indagan las razones por las que la ideología de la familia típicamente burguesa ha sido y sigue siendo compartida también por la clase trabajadora. La tentativa de Barrett se mueve desde la consideración de que no es posible oponer, por un lado, la situación económica de las mujeres y, por el otro, la ideología, puesto que de este modo no se consigue entender cómo ambas se entrelazan. Al contrario, es necesario explorar la dinámica compleja según la cual se relacionan ideología de género y de clase.

Este escrito de Michèle Barret ha sido criticado por Brenner y Ramas en in artículo publicado en la *New Left*

Review y por Pat y Hugh Armstrong en las páginas de *Studies in Political Economy*. De hecho, según sus críticos, Michèle Barrett volvería a caer en la trampa de la teoría de los dos sistemas, mientras que, al contrario, es necesario reconocer que, a pesar de que el patriarcado no se originara en el capitalismo, sino que lo ha precedido, ha sido completamente integrado en el capitalismo, hasta el punto de que actualmente actúan conjuntamente. No constituyen dos sistemas, sino un único sistema.

Apoyando esta posición, Brenner y Ramas han insistido en el papel de la biología en la división sexual del trabajo que ha tenido lugar en el curso del desarrollo capitalista del siglo XIX. El rol reproductivo de las mujeres, la falta de sistemas adecuados de contracepción, la ausencia de alternativas a la lactancia… habría estado en contradicción con una plena participación en la vida productiva de fábrica. Desde el momento en que la lactancia y la crianza de los niños era incompatible con la vida de fábrica, esta combinación entre un factor biológico y un determinado tipo de desarrollo económico habría dado origen a la opresión específica de las mujeres bajo el capitalismo, basada en el sistema doméstico familiar. El nudo residiría en el modo en que el sistema productivo de clase capitalista ha incorporado los hechos biológicos de la reproducción y en los que, en este contexto determinado, las diferencias biológicas han obstaculizado la participación de las mujeres en la producción. La insistencia en el peso del factor biológico, considerado en su relación con el factor social y en las modificaciones históricas de esta relación, es funcional para reducir el papel de la ideología patriarcal en la determinación de la división sexual del trabajo.

Como ha puesto de relieve Michèle Barrett en su réplica a esta crítica ("Rethinking Women's Oppression: A Reply to Brenner and Ramas"), las respuestas que se

dan a los límites biológicos son siempre *sociales*. Las mujeres de la aristocracia y de la gran burguesía habían resuelto desde hacía tiempo el problema de la lactancia de los recién nacidos gracias a las nodrizas. Por otra parte, en algunas sociedades la tarea de la lactancia estaba parcialmente socializada, de modo que aligeraba el peso sobre la madre. Para las mujeres de la clase obrera de los países en los que se estaba desarrollando el capitalismo, la respuesta fue la marginación de la mujer en la vida productiva. En otros términos, el tipo de respuesta que se da a un límite biológico (por ejemplo, la posibilidad de amamantar a los niños) es una cuestión de opciones y procesos sociales. Pero, ¿en qué se apoyan estas opciones y estos procesos si no se tiene en cuenta la fuerza de la ideología de género y el modo en que ésta influye y ha influido en la división del trabajo?

4.3. Del matrimonio infeliz a la unión queer

En sus diversas variantes, la teoría feminista ha sido a menudo, si no siempre, una tentativa de ofrecer respuestas a los principales problemas que se han planteado a las mujeres en el plano político y, en particular, en el plano de la construcción de una subjetividad femenina y/o feminista capaz de luchar por la propia liberación. Cuestiones como la valorización o la deconstrucción de la diferencia de género, el origen social o biológico de la opresión de las mujeres, la existencia o no de un sistema patriarcal actual autónomo del capitalismo, el papel de la ideología de género respecto a la división sexual del trabajo, la existencia o no de clases sociales… son el reflejo de intersecciones políticas concretas en las que el movimiento feminista ha debido buscar respuestas. Estas respuestas, a su vez, han tenido una influencia decisiva en los desarrollos del movimiento, su fragmentación, su articulación.

La breve reconstrucción de algunos de estos debates ofrecida en estas páginas ha intentado seguir una lógica y unas clasificaciones que no son las que generalmente se utilizan en el debate feminista, sino que querían girar en torno a un problema político irresuelto y, sin embargo, no por ello menos urgente. El de la relación histórica, política y teórica entre género y clase y de la posibilidad de elaborar una teoría que conjugue marxismo y feminismo sin obligarlos a un matrimonio de conveniencia. Este problema se plantea de un modo tanto más urgente si se consideran los desarrollos del movimiento feminista de los últimos decenios y los efectos de la globalización capitalista sobre la vida de las mujeres.

Frente al enorme proceso en curso de feminización del trabajo producido por la globalización capitalista, el divorcio substancial entre marxismo y feminismo crea dificultades todavía mayores.

Por un lado, el hecho de que el análisis de la división sexual del trabajo, del papel de la reproducción para el capitalismo, del modo en el que la ideología patriarcal se entrelaza con las dinámicas de la acumulación capitalista sigue sin ser plenamente integrada ni en la teoría marxista ni en la actividad de las organizaciones de la izquierda política y, en los movimientos sociales, constituye un límite enorme de comprensión y de capacidad de intervención sobre la realidad. Por otro, el hecho de que una parte consistente de los movimientos y de la teoría feminista haga abstracción de la determinación de clase en nombre de una hermandad universal o de cualidades que caracterizan de un modo esencialista lo femenino, hace más difícil la construcción de alianzas políticas y sociales entre movimiento feminista y movimiento de los trabajadores y hace un flaco favor al movimiento feminista mismo y a su capacidad de transformar la realidad.

Ya a partir de finales de los años ochenta, la teoría de la interseccionalidad (término acuñado en 1989 por Kimberlé Crenshaw), por ejemplo, ha intentado más bien poner el acento en la interacción entre género, clase y raza y sobre el modo en el que esta interacción, en su complejidad, actúa sobre los sujetos. Una interacción que no debe ser entendida como una mera suma o una sumatoria de opresiones. Justamente en virtud de esta intersección, las mujeres no pueden ser consideradas un sujeto homogéneo que experimenta como primaria la opresión de género y vive como principal relación de poder la del sexismo, desde el momento en que son diversificadas por la raza, la clase, la etnia, el estatus… y que esta diversificación e interacción de elementos contribuye a la formación de su subjetividad.

Con la misma complejidad debería ser abordada la cuestión de la relación entre capitalismo y patriarcado. Contrariamente a las teorías que intentan pensar en términos de explotación la relación entre hombres y mujeres, el patriarcado como forma de organización de una parte de la producción ha cesado hace tiempo en sus funciones: lo que se mantenía ha sido superado por el capitalismo. El proceso ha sido y es de todo menos lineal. El capitalismo ha cortado por un lado los lazos económicos fundados en el patriarcado y, por otro, ha conservado y utilizado de varios modos las relaciones de poder y la ideología patriarcales. Ha cortado la familia como unidad productiva, pero la ha utilizado y la ha transformado profundamente para garantizarse el trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo. Aquí las relaciones de poder patriarcales han hecho buenas migas: el capitalismo tenía necesidad de descargar en la familia el trabajo reproductivo y, a su vez, la subordinación de las mujeres ha garantizado la posibilidad de hacerlo, convirtiendo el trabajo reproductivo en una carga para

las mujeres y apoyándose en las relaciones de opresión entre hombres y mujeres.

Reconocer que en este contexto los hombres, incluidos los de la clase trabajadora, han extraído y extraen un beneficio relativo de la opresión de género no significa hacer de los hombres una clase de explotadores, sino comprender la complejidad con la que el capitalismo integra y emplea relaciones de poder precapitalistas para crear jerarquías entre los explotados y oprimidos, trazar fosos y erigir barreras. Lo mismo vale para la relación entre mujeres y trabajo, cuestión que con el crecimiento continuo del empleo femenino se erige en una cuestión central y plantea también la necesidad de una profundización de la teoría de la división sexual del trabajo que no se concentre exclusiva o primordialmente en el trabajo reproductivo. Clase y género han sido y siguen siendo potentes instrumentos de división del trabajo. "Feminización del trabajo" tiene al menos un doble significado. El hecho de que las mujeres sean siempre más partícipes en el trabajo productivo no puede más que modificar su condición y las formas que adopta la opresión. Pero también el hecho de que el empleo de fuerza de trabajo femenina desempeña, como ha desempeñado también en el pasado, un papel esencial desde el punto de vista del capital sirve para descualificar a sectores de la producción, para reducir los costes salariales, para empeorar las condiciones de trabajo y para introducir precariedad. Una vez más, no se comprende cómo ello es posible si no se hace referencia al papel fundamental de la ideología patriarcal y de las relaciones de poder patriarcal. Papel que va, no solo en el sentido de una desvalorización implícita o explícita del trabajo femenino, considerado invariablemente como secundario, como integración al trabajo masculino, sino que tiene efectos y crea dificultades también respecto a los procesos de subjetivización de la clase, haciendo a

menudo más difícil una movilización o una toma de la palabra por parte de las mujeres. Desvalorizar o no afrontar la intersección de condiciones económicas y opresiones culturales e ideológicas corre el riesgo de hacer perder de vista la complejidad con la que se tropezará el trabajo de construcción de un nuevo movimiento de los trabajadores y de las trabajadoras, ante una clase trabajadora cada vez más femenina.

El feminismo ha desarrollado algunos instrumentos esenciales de comprensión de la realidad del género, de su funcionamiento y de sus mecanismos. En su relación contradictoria con el psicoanálisis ha contribuido de todos modos a arrojar algo de luz sobre la componente psicológica de la opresión femenina y sobre el rol de la familia y de las relaciones familiares como lugar esencial de reproducción de la división sexual de los roles, de construcción del género y de consolidación y perpetuación de la heterosexualidad normativa. Asumir plenamente estos aspectos no significa necesariamente abandonar un enfoque materialista para recaer en las tinieblas del idealismo, sino más bien captar el modo en que relaciones de poder e ideología patriarcal son interiorizadas, también por las mujeres, actuando sobre un plano que no es el económico, y en el que esta interiorización tiene efectos decisivos también desde el punto de vista político. Quienquiera que tenga una experiencia de activismo político ha podido tocar de cerca la dificultad con la que las mujeres toman la palabra, expresan un protagonismo, se politizan, aplastadas como están entre la interiorización de la opresión de género y por la autosubestimación que ésta comporta y la puesta en juego de mecanismos de opresión y relaciones de poder por parte de los miembros masculinos de sus organizaciones. Si se hace abstracción de estos elementos no solo se hace un flaco favor a las mujeres, se hace un

flaco favor también al marxismo y a un proyecto político de emancipación universal.

Un punto de vista que intente ligar las intersecciones y que descifre la compleja relación entre los vestigios patriarcales que vagan como fantasmas sin morada por el mundo capitalista globalizado y estructuras patriarcales que en cambio han sido integradas, utilizadas y transformadas por el capitalismo requiere una renovación del marxismo capaz de ir más allá de la oposición de lo cultural y lo económico, lo material y lo ideológico. Un proyecto político que se plantee como objetivo la reconstrucción de un nuevo movimiento obrero requiere una reflexión seria sobre cómo género y raza influyen tanto sobre la composición de la fuerza de trabajo como sobre los procesos de subjetivización. Además, requiere que se acabe finalmente con la rivalidad sobre la opresión principal. La cuestión no es si la clase viene antes del género o el género antes de la clase, sino más bien cómo género y clase se entrelazan en las relaciones de producción y en las relaciones de poder del capitalismo para dar vida a una realidad compleja, cuya simplificación no tiene ni mucha utilidad ni mucho sentido. También es clave ver cómo éstas pueden entrelazarse en un proyecto político capaz de moverse en el difícil terreno que media entre la tentación de aplastar una realidad sobre la otra, haciendo del género una clase o de la clase un género, y la de pulverizar las relaciones personales, las relaciones de poder y de explotación para ver sólo una agregación de opresiones pendientes de ser incluidas en un proyecto de liberación de conjunto.

PEQUEÑOS CONSEJOS DE LECTURA

Para una panorámica de las relaciones históricas entre movimento de mujeres y movimento obrero puede ser útil la lectura de estos libros: Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution*, Nueva York, 1972; A. Mahaim, A. Holt, J. Heinen, *Femmes et mouvement ouvrier*, París, 1979, que habla de tres experiencias —la socialdemocracia alemana, la Revolución rusa y la Guerra Civil española— ; T. Cliff, *Class Struggle and Women's Liberation*, Londres 1984. Sobre la Revolución rusa y las mujeres se puede leer: B. E. Clements, *Bolshevik Women*, Cambridge 1997, mientras que sobre el movimiento feminista estadounidense y el Black Power se publicó el año pasado el siguiente volumen: D.F. Gore, J. Theoharis, K. Woodard (eds.), *Want to Start a Revolution? Radical Women in the Black Freedom Struggle*, Nueva York-Londres, 2009. Sobre Francia se puede leer J. Trat, "L'histoire du courant 'féministe lutte de classe'", en *Femmes, genre, féminisme*, París, 2007; sobre Italia: L. Cirillo, *Lettera alle romane*, Milán, 2001 y el artículo de A. Peregalli, *PCI 1946-1970. Donna, famiglia, morale sessuale*, en *Quaderni Pietro Tresso*, n. 27, enero-febrero de 2001.

Algunos clásicos que no se pueden dejar de leer: M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra, Madrid,1994; F. Tristan, *Peregrinaciones de una paria*, disponible online: http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/libros/literatura/pereg_paria/contenido.htm;

F. Engels, *El origen de la familia, la propriedad privada y el Estado*, disponible online: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.htm; C. Zetkin, *Escritos selectos*, 1991; A. Kollontai, *El comunismo y la familia*, disponible online: http://www.marxists.org/espanol/kollontai/comfam.htm.

El libro que constituye un punto de inflexión entre las dos oleadas del feminismo es obviamente Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 1998.

Sobre la cuestión del origen de la opresión de las mujeres se puede leer: N. Chevillard — S. Leconte (eds.), *Travail des femmes, pouvoir des hommes. Aux origines de l'oppression des femmes*, París 1987 y E. Burke Leacock, *Myths of Male Dominance*, Chicago 2008.

Algunos textos de referencia para el feminismo radical: Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona, 1976.; K. Millet, *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995.

Para conocer el feminismo materialista se puede leer C. Delphy, *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, La Sal, Barcelona, 1985, mientras que para el feminismo lésbico radical influenciado por el feminismo materialista se puede leer M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona-Madrid, 2006. Para el feminismo obrerista se puede leer el artículo de M. Dalla Costa, "Las mujeres y la subversión de la comunidad" en M. Dalla Costa, y S. James (1975): *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, Siglo XXI, Madrid, 1975, también disponible online en inglés: http://www.generation-online.org/p/fpdallacosta2.htm.

Uno de los textos fundadores de la teoría de la diferencia es L. Irigaray, *Speculum: Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid 2007; se puede leer también L. Muraro, *El orden simbólico de la madre*, Horas y horas, Madrid, 1994, para una crítica de la diferencia de género véase L.

Cirillo, *Lettera alle romane* (cfr.) y, de la misma autora, *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, Anthropos, Rubí, 2002.

Para profundizar en la teoría *queer*, se lee a J. Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007 y *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006. Sobre el debate entre Nancy Fraser y Judith Butler hay que leer: J. Butler, "Merely Cultural", *New Left Review*, n. 227, 1998 y N. Fraser, "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler", *New Left Review*, n. 228, 1998.

En fin, algunos textos de referencia para el debate sobre la relación entre clase y género y entre patriarcado y capitalismo: Lydia Sargent (ed.), *Women and revolution: a discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*, Boston, 1981; Juliet Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo. Freud, Reich, Laing y las mujeres*, Anagrama, Barcelona, 1982; N. Fraser, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, Siglo del Hombre, Santafé de Bogotá, 1997; Iris Young, "Unruly Categories: A critique of Nancy Fraser's Dual System Theory", *New Left Review*, n. 227, 1997; M. Barrett, *Women's oppression today: problems in Marxist feminist analysis*, Londres, 1980 y "Rethinking Women's Oppression: A Reply to Brenner and Ramas", *New Left Review*, n. 146, 1984; J. Brenner — M. Ramas, "Rethinking Women's Oppression", *New Left Review*, n.144, 1984; P. y H. Armstrong, "Beyond Sexless Class and Classless Sex: Towards Feminist Marxism", *Studies in Political Economy,* n. 53, 1983.